TEOLOGIA DE LA CIUDAD



1972
AÑO INTERNACIONAL DEL LIBRO

COMBLIN - CALVO

JOSE COMBLIN y F. JAVIER CALVO

TEOLOGIA DE LA CIUDAD

EDITORIAL VERBO DIVINO
ESTELLA (Navarra) ESPAÑA

Versión española por:
P. Florián Díaz de Cerio, S. J.
Título original:
Théologie de la ville
Editorial:
Editions Universitaires, París

Nihil obstat:
P. Antonio Roweda, SVD, *Censor*
Imprimatur:
D. Pedro M.ª Zabalza, *Provic. Gral.*
Pamplona, 9 de Diciembre de 1971
Depósito Legal: NA. 1.681-1971
Impreso en España - Printed in Spain

Talleres gráficos:
Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) **España**

PROLOGO

Debemos manifestar al lector que la presente obra ha sido en parte extractada y en parte condensada de la obra de J. Comblin, *Théologie de la ville,* París 1968. La labor de adaptación al público de habla castellana, así como la selección y síntesis de textos, con la posible interpretación del pensamiento de su autor que ello entraña, ha sido obra nuestra y nos declaramos responsables exclusivos de este trabajo.

No se trata de una obra científica. Los especialistas pronto descubrirán las limitaciones y lagunas de nuestra información. Se trata de una síntesis dirigida al gran público, y eso significa un libro provisional. Hemos renunciado a todo el aparato de citas, remitiendo al lector ávido de mayor información en estas cuestiones la obra más amplia de J. Comblin, *Théologie de la ville.*

José Comblin, nacido en 1923, es doctor en teología

por la universidad de Lovaina desde 1950. Tras unos años de ministerio parroquial y de enseñanza de la teología moral y de la Sagrada Escritura responde a la llamada de Latinoamérica y es profesor, de 1958 a 1961, en la Universidad Católica de Campinas, en Brasil. De 1962 a 1964 ejerce la docencia en la Facultad de Teología, en Santiago de Chile. Desde 1965, en el Instituto de Teología de Recife (Brasil). Al mismo tiempo enseña en el Instituto de Pastoral Latinoamericano de Quito (IPLA) desde su fundación (1968). Desde 1971 es profesor en la Universidad de Lovaina, aunque manteniendo las actividades anteriores.

Al analizar Pablo VI, en su Carta "Octogessima Adveniens", los grandes problemas de la sociedad contemporánea, otorga la prioridad a los planteados por la ciudad. Hacer nuestras ciudades más humanas es una tarea en la que deben estar presentes los cristianos. Estas páginas desean modestamente contribuir a esa tarea y prestar una ayuda a los hombres de buena voluntad que se esfuerzan por dar un mensaje de esperanza mediante la fraternidad vivida en el seno de la ciudad.

Finalmente queremos expresar nuestro agradecimiento al P. Florián Díaz de Cerio, S.J., por su valiosa colaboración en la traducción del texto francés.

Francisco Javier Calvo

INTRODUCCION

¿La ciudad? ¿Qué puede el teólogo decir de la ciudad? Los catálogos bibliográficos de literatura teológica contemporánea no hablan de esta materia. No hablan de estudios teológicos sobre las ciudades. ¿Hay que concluir, por eso, que se trata de un asunto ajeno a los teólogos? No lo hemos creído así, y para justificar nuestro estudio presentaremos en primer lugar el ejemplo de santo Tomás de Aquino.

En su obra *De Regimine principum,* santo Tomás habla largamente del arte de construir las ciudades. Se inspira, además, en las enseñanzas del arquitecto romano Vitrubio. Este, como se sabe, influyó profundamente en los arquitectos del Renacimiento, y, por ellos, en la construcción de muchas ciudades de aquella época, especialmente en América. Parece cierto también que fue santo Tomás el intermediario para que las instrucciones de Vitrubio formaran parte de las famosas *Ordenanzas* que los reyes de España enviaron a los Conquistadores de su imperio de América. La teología

tomista de la ciudad no estuvo ociosa en las bibliotecas. Inspiró directamente la construcción de cientos de ciudades, al menos en la América española. El teólogo que se pasea por las calles y avenidas de México, Lima, Santiago de Chile, y otras ciudades, tiene la satisfacción de encontrarse "en terreno tomista". La célebre carta de Pedro de Valdivia, fundador de Santiago, a Carlos V, grabada en piedra a los pies del Cerro de Santa Lucía, ensalza las ventajas del lugar en términos totalmente tomistas. Para persuadir a su Señor, el conquistador encontró el argumento más convincente: el lugar responde a las condiciones definidas por Carlos V y por santo Tomás siguiendo a Vitrubio.

Santo Tomás comentó también *La Política* de Aristóteles, que le puso en contacto con el ideal griego de la *polis*. En *La Política* de Aristóteles, santo Tomás aprendió que el hombre es un ser *político* por naturaleza, es decir, hecho para vivir en una ciudad, una *polis*. Y santo Tomás reanuda los argumentos de Aristóteles para explicar cómo, de hecho, a pesar de esta *naturaleza*, hay, con todo, hombres que no viven en una ciudad.

Es ciertamente lamentable que el Doctor por excelencia de la teología occidental se pusiese tan tarde en contacto con *La Política* de Aristóteles, o que muriese sin tener tiempo de rehacer su teología a la luz de esta obra fundamental del pensamiento griego. Hubiera mejorado y penetrado toda su antropología. Debido sin duda a esta muerte prematura, la teología moderna no habla de la ciudad ni de su valor teológico.

A lo largo de la edad media, tuvo santo Tomás numerosos continuadores. *De Regimine principum* se leyó, se comentó y se rehizo muchas veces. La más célebre continuación fue sin duda la *Instrucción sobre nuevos descubrimientos y poblaciones*, de Felipe II (1573).

Felipe II era todavía un hombre de espíritu medieval que consultaba a los teólogos. En Europa, por otra parte, el espíritu de cristiandad había muerto ya. Los urbanistas italianos del Renacimiento prescindían de los teólogos. Creían únicamente en los autores de la antigüedad pagana. En cuanto al urbanismo moderno, nace del Renacimiento. No se le ocurriría que la teología pudiera tener relación con su arte.

Como tantas veces se ha hecho notar en estos últimos tiempos, la teología postridentina ha perdido, cada vez más, el contacto con sus fuentes medievales. Ha acabado por aceptar como un hecho consumado la separación entre la vida cristiana y las realidades profanas. La distinción entre un orden natural y un orden sobrenatural vino a consagrar un estado de hecho en la sociedad occidental: la ruptura entre la fe y la acción temporal. Puesto que la sociedad anterior a la Revolución francesa, o del Antiguo Régimen, estaba profundamente secularizada, en especial en su política y en su vida ciudadana, la teología se resignó a no tratar sino del "orden sobrenatural". Y esta teología de lo sobrenatural puro pareció tan evidente que a los restauradores del tomismo del siglo pasado ni se les ocurrió aludir a las consideraciones de santo Tomás sobre las ciudades. *De Regimine principum* apenas si fue una "curiosidad histórica". Nadie se inspiró en su ejemplo.

Otra circunstancia parece haber favorecido el silencio de la teología de la ciudad: los Padres de la Iglesia tampoco la habían mencionado. Ahora bien, el silencio de los Padres se explica por su situación histórica. En su época, la filosofía estoica y la ideología imperial habían transferido al universo y al Imperio el contenido de la idea de *polis*. Marco Aurelio, por ejemplo, exalta la gran *polis* universal. Desde entonces ya no hubo otra filosofía que la de la ciudad en sentido figurado. Los Padres se inspiraron en el lenguaje de su

tiempo. Así es como san Agustín creó, a partir del tema estoico, el tema de su ciudad de Dios y la historia de las Dos Ciudades.

Cuando san Agustín hablaba de la *civitas Dei,* no pensaba ni de lejos en una "ciudad" de Dios. Nunca pensó tampoco en explicar por este medio el misterio de la Iglesia local. Pensaba sólo en la Iglesia universal. Pero, al mismo tiempo —y es lo que queríamos hacer notar—, se servía de *todos los temas de la ideología de la ciudad, y, sin pretenderlo,* desviaba la atención de la ciudad tomada en su realidad material, de la ciudad en sentido propio. Los vocablos recibían nueva acepción. Y a partir de san Agustín la terminología de la ciudad ha formado siempre parte de las explicaciones de moral social, de política cristiana o de derecho natural en el sentido en que lo entienden las facultades católicas. Se habló mucho de la "ciudad cristiana", pero nunca de la ciudad. Santo Tomás y sus sucesores medievales, inspirados por el descubrimiento de *La Política* de Aristóteles, no consiguieron imponer una nueva orientación.



Sin embargo, admitimos sin dificultad que estas consideraciones históricas no bastarían para justificar por sí solas nuestro propósito. Invocamos otro argumento: el carácter profundamente humano de la ciudad, y con ello queremos decir que la ciudad en cierta manera está unida a la esencia del hombre. Cuando Aristóteles definía al hombre como *zoom politikon,* un ser que vive en la ciudad, expresaba el orgullo y el sentimiento de superioridad de los griegos. Estos se creían superiores a los bárbaros por sus *ciudades* y por sus instituciones urbanas. Y, sin embargo, en aquel tiempo, su pretensión podía parecer audaz, e incluso ex-

cesiva. Los griegos eran un pueblo pequeño, de tamaño más que modesto, aun comparado con otras naciones de su tiempo. El modo de vida esencialmente urbano de los griegos podía parecer una extravagancia de la historia, un fenómeno anormal, pero de poca importancia en el conjunto de la humanidad.

Ahora bien, Aristóteles y los griegos tenían razón. Habían presentido uno de los caracteres fundamentales del porvenir de la humanidad. Habían presentido lo que la historia iba a confirmar: la inmensa superioridad de las civilizaciones urbanas sobre las civilizaciones antiguas de tipo rural, y evidentemente sobre el estado de las tribus nómadas. Habían presentido que no se trataba de una simple modificación del hábitat, ni de una transformación cuantitativa, sino de una transformación cualitativa.

Desde que se produjo en la humanidad, hace seis o siete mil años, lo que ha llamado V. Gordon Childe la *revolución urbana,* el movimiento de urbanización no ha hecho sino crecer, como si la humanidad, después de largos tanteos, hubiese descubierto al fin el modo de vida que le conviene. Es verdad que durante mucho tiempo el progreso fue muy lento. Hasta la revolución industrial, la población urbana no representó sino una proporción mínima de la humanidad: exactamente la pequeña minoría donde se incubaban los factores del progreso. Hoy, todavía, la mayor parte de los seres humanos proceden de sociedades rurales, aunque ya en el presente estén casi todos influenciados por la civilización urbana y se aproxime la hora en que las ciudades serán mayoritarias.

Si la urbanización creció durante siglos muy lentamente, ha entrado en el último siglo, y sobre todo a mediados del siglo XX, en una fase de repentina aceleración, que no se detendrá sino en el momento de la mutación integral

del género humano. Al fin de este siglo la inmensa mayoría de la población del mundo será urbana, y, dentro de cien años, la anticipación de Aristóteles se verá confirmada por los hechos: el hombre es un animal de ciudad.

He aquí algunas cifras sólo para impresionar la imaginación. En 1800, no llegaban a 50 las ciudades de más de 100.000 habitantes; menos del 2 % de la población del mundo. Hoy, 900 ciudades de más de 100.000 habitantes representan la octava parte de una población tres veces mayor. Un tercio de la población actual del mundo vive en aglomeraciones de más de 5.000 habitantes, en contraste con un 3 % en 1800. Ahora bien, el proceso de urbanización masiva del mundo ha comenzado en los países en vías de desarrollo. El año 2000, dos tercios de los seis mil millones de habitantes vivirán en ciudades. Lo que significa que la población de las ciudades pasará, grosso modo, en 35 años, de mil millones a cuatro mil millones.

Ahora bien, la urbanización es un cambio cualitativo. La ciudad es la civilización. Los historiadores lo atestiguan. "El hombre desarrollado —dice O. Spengler— es un animal constructor de ciudades". Y añade: "la historia universal es la del habitante de las ciudades." "Pueblos, Estados, política, religión, las artes, las ciencias todas descansan en un fenómeno fundamental y *único* de la historia humana: la ciudad."

¿Cómo no recordar el famoso dicho medieval, tan puesto en evidencia por Max Weber: "el aire de la ciudad hace libres"?

Los sociólogos abundan en el mismo sentido. Cuando, con un L. Wirth, maestro de la sociología americana en esta materia, definen los caracteres de la sociedad urbana, la hacen coincidir prácticamente con la civilización contemporánea; la sociedad urbana es la sociedad industrial,

científica, técnica, especializada, en una palabra, la sociedad civilizada. Hoy, como hace seis mil años, la civilización va de la ciudad al campo, y nunca a la inversa.

Sin duda, al testimonio de los historiadores y de los sociólogos se podría fácilmente oponer una abundante literatura sobre los males de la vida urbana y la inhumanidad de las ciudades, una literatura que le opone la belleza, la inocencia y la paz de la vida del campo. Es una literatura escrita por intelectuales que han recibido toda su cultura en la ciudad antes de lamentarse de sus males. Es casi siempre *la protesta de la conciencia humana ante el modo como* se desarrolló la urbanización a lo largo del siglo pasado, en que las aglomeraciones urbanas eran: amontonamiento de hombres, en lugar de ciudades.

Pero, si la ciudad es una realidad "humana", ¿cómo podría la teología quedarse indiferente ante ella? En teología *cada vez más se habla de realidades terrenas, de realidades* humanas, o más bien, y para decirlo con más exactitud, se formula el proyecto de hablar de ellas. Sin duda, la teología llamada de realidades terrenas ha quedado demasiado tiempo limitada a las categorías abstractas.

Parece llegado el momento de considerar las realidades humanas concretas y de confrontarlas con la realidad del cristianismo. La ciudad es una de esas realidades, y una de las más importantes.

Yendo directamente a lo concreto, tendremos además la ventaja de considerar la realidad humana en toda su complejidad y con todas sus ambigüedades. Ciencia, técnica, industria, socialización, democracia, libertad, todos los signos de nuestro tiempo se reúnen en la ciudad. La ciudad es la encarnación de todos estos signos. Ahora bien,

nos ayudará el confrontar el Evangelio, no con los signos abstractos, sino con la materia misma de la historia. Más bien que estudiar las relaciones entre el Evangelio y las ideas de ciencia, técnica, democracia, etc., nos ayudará el ver cómo el cristianismo reacciona en medio de todas estas cosas tomadas en su realización concreta.

*
* *

Además, la Biblia habla largamente de la ciudad. En la primera página, es verdad, está ausente: el paraíso es un parque situado en el campo, podríamos casi decir, un vergel. Pero la última página de la Biblia es la visión de la ciudad nueva, universal y eterna. Se encuentra en ella el paraíso, pero, en esta ocasión, situado en la ciudad. Del campo a la ciudad, de un parque del campo a un parque en la ciudad, como si la Biblia nos describiese un largo viaje de la humanidad; este viaje se parece muchísimo al movimiento que nos descubre la historia de la humanidad de los últimos milenios.

Sin embargo, ciudad y campo se oponen con frecuencia en la Biblia como dos polos, y las tensiones entre los dos polos llevan el reflejo de la dialéctica de la historia por la que Dios hace pasar a su pueblo.

Estas tensiones están presentes desde el comienzo de la historia bíblica. Adán no ha conocido la ciudad. Pero he aquí que la primera ciudad aparece con Caín (Gn 4, 17). Basta, pues, evocar el nombre de Caín para ver que la Biblia no relaciona la existencia o el nombre de las ciudades con la indiferencia o la frialdad objetiva del historiador o del cronista. Al contrario, las Escrituras hablan de ellas con pasión, con odio o con amor. En este odio o en este amor se encuentra precisamente el mensaje que buscamos.

Sería difícil superar los acentos de odio de Jeremías y de Ezequiel contra Babilonia y contra Tiro; san Juan, quizá, lo consiguió, concentrando en los capítulos 17 y 18 de su Apocalipsis las invectivas de los profetas contra las grandes metrópolis paganas. San Juan, además, apuntaba a la ciudad de Roma, la ciudad en la que los primeros cristianos vieron la nueva encarnación de Babilonia (I Pe 5, 13).

Si Babilonia atrae el odio de los autores sagrados, Jerusalén provoca su amor. El fervor, el entusiasmo, la ternura que Jerusalén despierta en Isaías y en los discípulos que acabaron el libro transmitido bajo su nombre, en los salmistas o en los autores de los libros sapienciales, los encontramos de nuevo también en Jesús mismo, en el alma de los apóstoles y aun en san Pablo. Todos cantarían como aquellos exiliados en Babilonia: "Si me olvido de ti, Jerusalén, que se me paralice la mano derecha; que se me pegue la lengua al paladar si no me acuerdo de ti, si no pongo a Jerusalén en la cumbre de mis alegrías" (Sal 136, 5-6).

Por la voz del salmista no se expresan sólo sentimientos humanos, sino Dios mismo declara su amor. Ahora bien, no se trata de un puro sentimiento, sino de este amor de Dios que penetra todas las cosas, tema de la historia bíblica, objeto propio de toda teología.

Dios, pues, ha amado a una ciudad, a Jerusalén, como un hombre ama a una mujer, como un esposo ama a su esposa (Is 54, 5-8). San Juan le da el nombre de "ciudad amada" (Ap 20, 9). Este amor ha conocido aventuras, ha vivido una historia. La ciudad de Jerusalén está íntimamente ligada a la historia de las relaciones entre Dios y los hombres.

No anticipemos los capítulos siguientes. Sólo queremos hacer notar aquí las veces que la teología tradicional ha

hablado con indiferencia de las ciudades de la Biblia. Casi siempre se relacionan las ciudades con conceptos abstractos: Jerusalén será "símbolo" del pueblo de Dios, y Babilonia, "símbolo" de los pecadores. Las ciudades desaparecen, "se reducen" al papel de figuras, de categorías abstractas. Se supone que a Dios no le interesaban las ciudades tomadas en su realidad concreta, sino sólo en las categorías abstractas, el pecado, la obediencia. Dios no habría amado a Jerusalén, sino sólo a las virtudes "figuradas" por Jerusalén. No habría detestado a Babilonia, sino sólo a los vicios "figurados" por Babilonia. O, a lo más, habría visto en Jerusalén una "figura" del pueblo elegido por El, y en Babilonia, una "figura" del pueblo reprobado por El.

***

Si existe, como creemos, un problema teológico de la ciudad, se admitirá que no puede tratarse de una disputa ideológica entre teólogos. No se trata sólo de establecer las relaciones entre la *doctrina* cristiana y una *idea* de ciudad.

Las ciudades son realidades sensibles a las que constantemente debe afrontar la palabra de Dios en la predicación de la Iglesia; son como obstáculos contra los que diariamente tropieza. La Iglesia no puede contentarse con hablar sobre la ciudad. Está dentro. Debe tomar una actitud. Debe definirse. En la actitud que adopta, se oculta un pensamiento implícito. Los errores o las deficiencias de pensamiento se manifestarán en la pastoral. Y al contrario, la ausencia de posición pastoral firme frente a la ciudad puede ser reflejo de ausencia de pensamiento.

Podemos legítimamente preguntarnos si la anarquía actual de la pastoral de las grandes ciudades no está unida a una ausencia de la teología de la ciudad, que se encuentra

implícita en las fuentes de la revelación y todavía no ha tenido la explicitación necesaria. La Iglesia de Europa occidental es rural en todas sus estructuras fundamentales (diócesis, parroquias, provincias...). Es verdad que en la antigüedad la Iglesia había montado estructuras esencialmente urbanas. Pero la Iglesia de Occidente, al menos, ha perdido todo contacto con la Iglesia antigua. Las últimas estructuras antiguas desaparecieron en la edad media, y ya habían dejado de funcionar desde los siglos VIII y IX. Las nuevas estructuras se establecieron a partir de la situación del mundo esencialmente rural de la alta edad media.

Las parroquias urbanas no son sino parroquias rurales trasladadas a la ciudad. Su estructura nació de las necesidades y situaciones del mundo rural medieval. Las ciudades tomaron en la Iglesia la forma de archipiélagos de pueblos, simplemente más agrupados que en el campo.

Este modo escueto de ocuparse de las ciudades y de resolver los problemas de pastoral urbana no presentaba, sin embargo, los mismos inconvenientes de hoy. Hasta el siglo pasado la población europea fue esencialmente rural. Casi todas las ciudades eran muy pequeñas y de mentalidad medio rural. Las parroquias urbanas tenían que contentarse con reconocer su carácter algo excepcional y esforzarse por adaptarse. La ausencia de una teología de la ciudad y de una pastoral explícitamente urbana no se traducía en fenómenos inquietantes.

Sin embargo, en Europa occidental, la urbanización comenzó a tomar proporciones considerables desde el siglo pasado, y no surgió ni la pastoral urbana ni la teología de la ciudad que tanto se esperaba. ¿Qué pasó? ¿Es para la Iglesia la ciudad un factor accidental? No creemos que se pueda llegar a esta conclusión.

En el siglo XX, muchos habitantes de las ciudades se

alejaron de la Iglesia. Por el contrario, en general, las masas rurales le siguieron fieles. La Iglesia se acostumbró a contar con ellas. Del campo le llegaban los sacerdotes, los religiosos, las religiosas, los electores favorables a sus privilegios sociales.

La idea había nacido de cierta afinidad entre la vida rural y la religión, y de cierta incompatibilidad entre la vida urbana y la fidelidad religiosa. Se acostumbraron a pensar que los ciudadanos podrían perfectamente quedar al margen de la Iglesia de manera permanente, en lugar de preguntarse si la oposición de los ciudadanos no podía explicarse, en parte, por la actitud y las estructuras mismas de la Iglesia.

Lo menos que se puede decir es que la urbanización tuvo una acogida fría por parte de los clérigos. Muchos sacerdotes hicieron todo lo que estaba a su alcance para retener a sus feligreses en los pueblos. Ir a la ciudad, ¿no era exponerse a perder la fe? ¿No confirmaba la experiencia exactamente estos temores?

Los defensores de la fe creyeron hacer una obra útil tomando argumentos de la literatura anti-urbana de su tiempo. Idealización de la vida del campo, transformación de la edad media en mito por los románticos, rusonianismo, encuestas sobre la miseria de los trabajadores urbanos: todos los argumentos sirvieron para confirmar una actitud de condena de las ciudades y para justificar una ausencia pastoral. De todo ello se dedujo que la salvación vendría de los ambientes rurales y que la Iglesia tenía razón de dedicarles sus cuidados. Los papas y los obispos repiten, a porfía con los sociólogos conservadores, que "la agricultura es la riqueza de las naciones".

La postura negativa de la Iglesia del siglo XIX se explica, pues, a la vez, por el pasado y por la descristiani-

zación de las ciudades. Pero ella misma contribuyó a apresurar la descristianización. A medida que los habitantes de las ciudades se vieron abandonados o incluso condenados por la Iglesia, se apartaron más. ¿Cómo explicar el progreso constante de la religión en los Estados Unidos? ¿Son buenas las ciudades de un lado del Atlántico y malas las del otro? Más bien, ¿no habrá que admitir que al otro lado del Atlántico las Iglesias cristianas lograron adaptarse a las estructuras urbanas mejor que en Europa?

Podemos creer que la descristianización urbana se debe en parte a la ausencia de una visión teórica y a una actitud concreta de la Iglesia frente al fenómeno urbano.

Si la Iglesia quiere afrontar la ciudad y la urbanización contemporánea, debe someter a examen el conjunto de sus estructuras y en especial el sistema parroquial. Necesitará elaborar una nueva pastoral. Y ¿dónde encontraría esta pastoral su orientación, sino en una reflexión teológica sobre el sentido de la revolución urbana, sobre el significado de la ciudad?



La reflexión cristiana sobre la ciudad no sólo compromete la acción pastoral propiamente dicha, es decir, la acción de la Iglesia institucional, sino también el conjunto de la conducta cristiana, su acción temporal. El fenómeno urbano, y especialmente el fenómeno de las grandes metrópolis, ha estado lejos de las preocupaciones de los cristianos por mucho tiempo, y aun de los que estaban más obligados a la acción política y social. El mundo de lengua castellana ha comenzado a interesarse por los problemas del urbanismo prácticamente a partir del año 1964.

El pensamiento social cristiano, que se ha exteriorizado

a partir del siglo XIX y que ha encontrado su expresión clásica en lo que se llama las encíclicas sociales, se ha formado por una confrontación con los grandes sistemas sociales contemporáneos. Ahora bien, éstos fueron ante todo movimientos ideológicos. Las grandes ideologías, liberal y socialista, partían de una filosofía de la historia universal y pretendían hacer triunfar una visión del hombre universal. No interpretaban los fenómenos de la vida concreta sino en relación con una concepción del hombre muy general y muy abstracta. Por eso no percibieron muchos fenómenos más concretos, más inmediatos, más banales. Las grandes ideologías pronto se ocuparon del urbanismo como tal. Todo se resolvería el día en que se impusiera el sistema ideológico salvador. Interesaba mucho la salvación del hombre abstracto, del hombre en sí, pero se estaba muy lejos de las cuestiones concretas en que se encontraban los hombres concretos. Más que de la ciudad, las ideologías dominantes hablaban de la *sociedad,* o de la humanidad.

Desde hace algunos años los observadores señalan un fenómeno nuevo, la desideologización de la vida política. Los programas políticos nuevos no luchan por el triunfo de una filosofía del hombre, sino por las condiciones concretas de su existencia diaria: descubren la ciudad.

Volvemos a la política en el sentido griego: el arte de gobernar las ciudades. Pues el hombre concreto mora en la ciudad y su existencia está marcada por todo ese contexto que es la ciudad.

La doctrina social cristiana ha sido dirigida en la elección de sus temas por estas grandes ideologías. No ha planteado el problema de la ciudad antes que la desideologización actual no lo haya hecho aparecer espontáneamente a la vista de todos. Hoy, sin embargo, los sociólogos católicos participan activamente en el movimiento nuevo y en los

trabajos sobre la urbanización. Baste recordar las Semanas Sociales de Francia y de España de 1964.

La vuelta al verdadero sentido de la política significa una renuncia a los movimientos colectivos de poder, de dominio, de resentimiento encarnados en las ideologías. Significa el descubrimiento de verdaderas obras humanas. ¿No es, pues, la obra humana por excelencia, construir una ciudad?

* * *

La historia, la geografía, la sociología, el urbanismo, por no mencionar las ciencias anejas, estudian la ciudad. ¿No es ya bastante? ¿No será la teología una intrusa en medio de las ciencias y de las artes?

Los estudios históricos relacionados con las ciudades son muchísimos. Entre los más importantes hay que destacar aquellos que se esfuerzan en llegar hasta los orígenes de las ciudades más antiguas. Y entre éstos, los más célebres son los que intentan reconstituir, con la ayuda de la arqueología, lo que fue la vida en las ciudades más antiguas de Egipto y de Mesopotamia meridional y septentrional. Parece que los sumerios fueron los primeros constructores de ciudades. Es de gran interés asomarse a su historia para intentar adivinar lo que el hombre se proponía cuando se lanzó a esta aventura. No debemos olvidar, sin embargo, que las primeras ciudades americanas, las de México y Perú, se crearon independientemente de las del continente euroasiático, aun cuando se construyeron en fecha posterior. Es interesante comparar los dos mundos para descubrir, en cierto modo, el arquetipo común que ha suscitado en ambos continentes obras tan parecidas, a pesar de sus situaciones diferentes.

La ciudad griega contribuyó decisivamente a la evo-

lución de la ciudad. Inútil decir que se la ha estudiado en todos sus aspectos. Lo mismo vale de Roma y de sus instituciones.

Hubo, luego, un renacimiento de las ciudades en la edad media con la creación de los Municipios. Hombres como M. Weber y W. Sombart atribuían a los Municipios medievales una importancia capital para la formación de la mentalidad urbana y de las instituciones políticas contemporáneas.

Existen, es cierto, monografías sobre todas las ciudades del mundo occidental. No es necesario insistir en ello. Pero no podemos pasar en silencio la gran síntesis histórica de Lewis Munford en sus dos volúmenes *The Culture of cities* (1938) y *The City in History* (1961). Estas obras nos han servido mucho para la preparación de este libro.

La sociología urbana, nacida en Alemania, se ha desarrollado, sobre todo, en América. La escuela de Chicago, cuya herencia recogió L. Wirth, ha lanzado los principios de la ciudad como modo de vida. La literatura sociológica es tan extensa que debemos limitarnos a algunas obras representativas.

Nos queda, pues, mencionar el urbanismo, ciencia nueva, largo tiempo ausente de los medios académicos, pero que en menos de un siglo se ha desarrollado considerablemente y aparece como uno de los grandes centros de interés de la vida intelectual del mañana.

Los precursores del urbanismo aparecieron en el siglo pasado, principalmente en Gran Bretaña. Esto no es extraño, porque los ingleses fueron los primeros en sufrir la revolución industrial y los primeros también en asistir a la aparición de los horrores de la *ciudad industrial.* En literatura, Ch. Dickens es el testigo clásico de las miserias

de la vida obrera en los tugurios nacidos de la primera industrialización. El urbanismo fue, en primer lugar, la reacción contra la miseria de las ciudades nuevas. Es significativo que R. Owen haya sido uno de los que prepararon la ciencia nueva. La miseria de los obreros impuso, a algunos visionarios primeramente y después a todos, la idea de que el desarrollo de las ciudades no puede ser abandonado al azar o a las iniciativas particulares.

Las ciudades, para ser humanas, deben ser ordenadas por el hombre. Esta idea fue tildada en otras épocas de socialista y por eso el urbanismo despertó largo tiempo la desconfianza de los políticos occidentales. Hoy, todavía, aunque nadie discute teóricamente la necesidad del urbanismo, los partidos políticos y las administraciones están lejos de obrar consecuentemente.

El urbanismo es prácticamente una ciencia del siglo XIX. Es al mismo tiempo arte y ciencia. Su objeto es a la vez descubrir lo que es y debe ser una ciudad, y descubrir perspectivas nuevas. Aunque joven todavía, se ha desarrollado rápidamente, y felizmente ha entrado en el camino de realizaciones prácticas: planes regionales de ordenación del territorio, creación de barrios nuevos, de ciudades satélites, de ciudades nuevas, hasta de grandes capitales como Brasilia. Realizaciones acertadas, a veces un poco publicitarias, han dado al urbanismo renombre. Basta recordar nombres consagrados como los de Le Corbusier, Lucio Costa y Oscar Niemeyer.

Los urbanistas han reconocido que la ciudad no puede concebirse sólo como consecuencia necesaria de datos prestados por las ciencias exactas. No puede ser abandonada a las ciencias físicas.

La ciudad no es un simple lugar que responde a necesidades de espacio. No ha sido confiada sólo a ingenieros,

aunque se apoye, en efecto, en un gran número de conocimientos técnicos. En los orígenes y durante miles de años, la ciudad estuvo dominada por mitos. Y no podemos interpretar este hecho como un simple testimonio de la debilidad intelectual de nuestros antepasados. En realidad, desde los orígenes, los hombres proyectaron sobre la ciudad su concepción del cosmos y del lugar que el ser humano tiene en él.

***

¿Qué es, pues, la teología, tal como se nos presenta, después de veinte siglos de evolución? Vemos que sigue dos caminos. Y quizá no sería imposible demostrar que en teología hay sólo dos caminos, dado el carácter de la revelación divina y la relación de la teología con ella. Llamaremos a estos dos caminos, *ascendente* y *descendente.* En resumen, podríamos hablar de una teología ascendente y de una teología descendente.

La teología ascendente dominó en los doce primeros siglos; se la llama casi siempre con el nombre de exégesis espiritual. Pero se trata de una verdadera teología, formada por principios metodológicos bien definidos. No conviene aplicarle el nombre de exégesis espiritual sino teniendo la precaución de hacer notar que una auténtica exégesis cristiana no es sino una teología.

Al lado de esta teología ascendente, hubo siempre también una teología que procede al revés. Después del siglo XII, siglo que fue el gran viraje de la historia de la teología, la teología descendente eclipsó casi a la otra, al menos en Occidente, y esto hasta una época muy reciente. En esta segunda teología se trata de una sistematización previa al estudio de la Biblia. Esta introducción

porporciona las líneas principales de la revelación divina en una exposición ordenada.

*
**

Nuestro estudio se inspira a la vez en la vía ascendente y en la vía descendente. No pretende agotar el tema de la ciudad, sino sólo esbozarlo a modo de ensayo. El campo de exploración en este aspecto es tan inmenso que, en el estado actual de la ciencia, una exposición, por completa que sea, excedería las fuerzas humanas. Pero podemos permitirnos explorar el terreno y abrir caminos.

Esta obra comprende cuatro partes, de desigual extensión.

La primera parte arranca de la Biblia y busca el mensaje cristiano sobre la ciudad. Hace ver cómo la ciudad forma parte de la revelación de Dios, cómo, arrancando de ella, la Biblia nos lleva a Dios.

La segunda parte está dedicada a la Iglesia en la ciudad, tema central de la pastoral urbana.

A continuación, en la tercera parte veremos cómo evoluciona la ciudad bajo la acción del cristianismo y, por consiguiente, cuáles son las tareas temporales de los habitantes de las ciudades.

Finalmente, la última parte estudia la influencia de la ciudad en la vida cristiana y hace ver cómo la vida metropolitana contemporánea suscita una nueva modalidad en la vida cristiana.

La primera parte se ocupa de las cuestiones de exégesis, la segunda de los problemas de acción pastoral, la tercera de los de la acción temporal, la última de los de la reforma de la Iglesia en sus nuevas tareas y de las nuevas modalidades de vida cristiana que promueve.

Antes de comenzar este estudio no daremos una definición de la ciudad. Ni los teólogos, ni los historiadores, ni los geógrafos, ni los urbanistas han conseguido ponerse de acuerdo sobre una definición. Sería ridículo si pretendiésemos proponerla y ridículo también creer que podría ser aceptada por los especialistas. Además, no es cierto que la búsqueda de una definición pueda tener sentido en este terreno.

Si se nos pide nombrar ciudades, no nos será difícil citarlas por miles, y, al hacerlo, todos estaremos de acuerdo: nadie duda de llamar ciudad a Nueva York, Londres, Madrid, París o Tokio, ni a las aglomeraciones desaparecidas de Babilonia o Teotihuacán, ni tampoco a Ur, Kis, Uruk. Sin embargo, cuanto más se ensanche la encuesta en el sentido de pequeñas aglomeraciones, tanto más se corre el peligro de suscitar dudas. Se habrá de definir a partir de qué condiciones una aglomeración merece el nombre de ciudad.

1. Historia teológica de la ciudad

La última palabra de la revelación es el nombre de una ciudad, la nueva Jerusalén. El último acto de la historia divina es la manifestación de la ciudad de Dios. Esta historia, que comenzó en un jardín, al principio del Génesis, termina, efectivamente, en una ciudad en el último capítulo del Apocalipsis.

Resulta —¿será por casualidad?— que el mismo pasaje ritma todas las etapas intermedias. La primera fase de la economía divina, la del paganismo anterior a la vocación de Abrahán, comienza en el jardín del Edén y acaba en Babilonia. La segunda fase, la de la historia de Israel, comienza con la vida nómada de los Patriarcas y la peregrinación de las tribus por el desierto. Termina en Jerusalén. Según el Nuevo Testamento, efectivamente, la etapa de la alianza con Israel termina con la muerte de Jesús en Jerusalén, y la destrucción de la ciudad por los romanos manifestará el hecho de habérsele retirado la alianza el día

en que condenaron a Jesús a muerte, inaugurando así, sin saberlo, la edad nueva. En fin, la última fase, la del cristianismo, comienza en Galilea, en los caminos que Jesús recorre durante tres años, y llegará a su término en la nueva Jerusalén.

Pongamos este ritmo de la historia divina frente a lo que nos enseña la historia de las civilizaciones. El paralelo es impresionante. El hombre vivió, en primer lugar, como un nómada en busca de su subsistencia. Luego surgieron las civilizaciones. Las civilizaciones han sido todas urbanas, y el formidable movimiento de urbanización del que somos testigos actualmente nos muestra que la historia está lejos de cambiar la costumbre de las civilizaciones de ser urbanas.

Como san Agustín lo vio con claridad, la visión de la ciudad de Dios, la nueva Jerusalén, ilumina restrospectivamente toda la historia de la humanidad. Podríamos comenzar por el estudio de la visión de la nueva Jerusalén. Sin embargo, no podemos comprender la visión de san Juan sino a la luz de sus antecedentes bíblicos.

I. La dialéctica de la ciudad

1. La negación: Israel y su vocación

La Biblia presenta el cuadro de una oposición dramática entre Jerusalén y Babilonia, la ciudad de la revelación divina y la ciudad del pecado. San Juan las recapituló en sus dos visiones antitéticas de "la madre de las rameras y de las abominaciones de la tierra" (Ap 17, 5) y de "la esposa del Cordero" (Ap 21, 9). Esta oposición forma parte

de una dialéctica de la ciudad. Es, además, uno de los temas encuadrados dentro de una dialéctica más amplia, en la que el paganismo representa siempre una afirmación de la ciudad y el judaísmo representa el polo negativo.

El pueblo de Israel vio al paganismo encarnado en las ciudades y por eso su negación del paganismo se tradujo en una hostilidad contra las ciudades paganas. El asunto de este párrafo será: cómo la ciudad puede encarnar al paganismo, cómo la hostilidad contra las ciudades puede encarnar la búsqueda de Dios y la fidelidad a Dios. En primer lugar, recogeremos de la Biblia los testimonios de la lucha contra las ciudades, de la negación israelita, para buscar su significado. Comprenderemos mejor seguidamente el polo positivo, lo que se puede reprochar a la ciudad pagana, en lo que tiene de pagana. Y veremos la evolución de la dialéctica.

La fase negativa del judaísmo continúa en cierto modo, aunque bajo otras formas, en la Iglesia y su constitución. El judaísmo no ha caducado enteramente. Puede hacernos comprender y conocer elementos de la vida de la Iglesia. La diferencia entre la negación del Antiguo y del Nuevo Testamento hace, además, más sensible la novedad de la Iglesia dentro del movimiento que lleva al reino de Dios.

El que ve en el judaísmo un mero fenómeno sociológico o histórico, estará tentado de interpretar la oposición a la ciudad en el Antiguo Testamento, como síntoma de una mentalidad conservadora: significaría que Israel representaba en el Antiguo Oriente la mentalidad de los nómadas y su resistencia a la vida sedentaria. Sería una herencia del pasado de las tribus hebreas, del tiempo de su vida nómada o semi-nómada en las estepas de Arabia. Los profetas que acusan los vicios de los ciudadanos serían los portavoces del partido conservador. Expresarían la nostalgia de las

costumbres más rudas de los beduinos. Israel hubiera sido uno de los elementos de resistencia a la "revolución urbana" del neolítico.

Esta interpretación está lejos de parecernos impía. Es perfectamente posible y verosímil que los atavismos de los beduinos, las reacciones de conservadurismo social hayan inspirado las palabras de los profetas contra las ciudades y sus habitantes, contra la civilización urbana tal como se desarrollaba en Mesopotamia y Egipto, y que los judíos procuraban imitar. Su situación social y cultural les habrá ayudado a ver mejor los defectos de la civilización urbana naciente.

La intervención divina no consiste en crear de pies a cabeza la psicología de los profetas, sino en ordenar sus aptitudes en un plan de conjunto de donde nace un significado nuevo. Dios pudo servirse de reacciones puramente sociales de los israelitas para revelar un mensaje, montar una dialéctica, realizar su designio en el mundo.

Sin embargo, el mensaje de los profetas contra las ciudades no se reduce a una simple reacción de psicología social. Su hostilidad no es ciega. Tiene un contenido. Los profetas denunciaban la impiedad y la idolatría en las ciudades. Las ciudades se creen divinas y en realidad son impías. Por eso, para encontrar a Dios hay que huir de ellas, romper el encanto fascinante de la idolatría. No es una reacción de mal humor. Es una denuncia de los falsos encantos en cuyo nombre las ciudades desprecian al hombre y por lo tanto al verdadero Dios. Los profetas afirman que la búsqueda de Dios sólo puede comenzar por la ruptura con los encantos, con las seducciones de un paganismo cuyos atractivos muestran las ciudades. Esto va lejos y rebasa con mucho las reacciones de los beduinos frente a los nuevos modos de vida cuyos secretos no comprenden todavía.

¿Cómo se manifiesta, pues, la negación de Israel frente a la ciudad? Vamos a verla expresarse en dos series de temas, donde los primeros ensalzan la vida nómada y el desierto, los segundos denuncian los pecados de las ciudades.

a) El Judío errante

La Biblia relaciona el encuentro de Dios por el hombre, o, mejor dicho, la obediencia a Dios del hombre, a quien Dios ha interpelado, con la ruptura con la ciudad: hay que salir, cortar las ataduras, vivir como nómada sin puerto fijo, vivir como extranjero en todas partes. La experiencia del desarraigo es el cuadro de la experiencia de Dios. Se trata de un vacío que crea una disponibilidad y deja a Dios campo libre.

Los temas bíblicos que idealizan y dan la preferencia a la vida nómada son los siguientes: la marcha, la vida errante, la condición de extranjero. La peregrinación es como una forma reconstituida artificialmente y estilizada de la vida errante. Merece también nuestra consideración.

Es evidente que estos temas no han desaparecido con el Antiguo Testamento. Sobreviven en la espiritualidad cristiana. Le son indispensables. La vida nómada, en su forma pura, o en las formas más estilizadas, como son las peregrinaciones, ciertas formas de vida religiosa, todas las formas de vida religiosa de determinado matiz, los retiros, el viaje, la marcha, sigue siendo uno de los grandes medios de la formación humana en el cristianismo.

Abrahán vivía en una ciudad. Era de Ur, una de las primeras grandes metrópolis de la antigüedad (Gn 15, 7). Es el precursor de todos los que abandonan su ciudad na-

tal para ir al encuentro de Dios. Pero no abandonó su ciudad para instalarse en otra. Fue el que se va y nunca vuelve. Siguió en estado de marcha, plantando su tienda un día aquí y otro allá. Abrahán fue el hombre errante, sin ataduras, sin trabas, sin casa propia.

Abrahán es el hombre que Dios ha hecho disponible. Se ha desprendido de lo que amaba para seguir asomado al futuro. Así es como la Epístola a los Hebreos resume su epopeya espiritual: "Por la fe obedeció Abrahán al ser llamado, saliendo hacia la tierra que debía recibir en herencia; y salió sin saber adónde se dirigía. Por la fe emigró a la tierra de promisión como a tierra extraña, habitando en tiendas" (Heb 11, 8s).

Abrahán no rompió sólo con su ciudad natal. Rompió con toda ciudad. Se condenó a la vida nómada. Ni siquiera podrá, como los nómadas de origen, caminar por tierra propia. Tendrá que residir como extranjero en el país que pertenece a otros. La condición de extranjero se hace resaltar tanto como la de nómada. Se puede decir que son dos temas que radicalizan la marcha (Gn 15, 13; 23, 4).

La tradición bíblica hace de las doce tribus la descendencia carnal y espiritual de Abrahán. Reducidas a esclavitud, las doce tribus de Israel cayeron en el peligro de hacerse sedentarias y de adoptar las costumbres de los egipcios. Entonces Dios obligó a los israelitas salir de Egipto. Los condujo a la vida nómada. Durante cuarenta años los obligó a surcar las rutas del desierto. Ahora bien, las tradiciones de Israel son unánimes en referir que precisamente durante esta vida errante fue cuando Dios formó la conciencia de su pueblo, y en primerísimo lugar la de Moisés. Los nómadas no tienen historia. La historia la construyen

las ciudades. En la vida nómada, Israel podía estar atento a lo que Dios iba a decir.

Israel supo aclarar en sus instituciones los grandes temas que expresaban su vocación. Hizo de la Pascua su gran fiesta. La Pascua celebra la salida, la marcha. Como Abrahán, también las tribus salieron de un país que conocían para ir a un país que no conocían, para ir hacia lo desconocido. Israel huía de la esclavitud, ciertamente, pero también de la civilización. Y parece haber experimentado más hondamente la renuncia a la civilización que la libertad conseguida en tales condiciones. Es, al menos, lo que da a entender el Exodo (Ex 1-15).

Llegado a Canaán, Israel siente la tentación de instalarse en las ciudades que encuentra. Queremos decir: Israel siente la tentación de dejarse asimilar por la civilización de las ciudades de los cananeos. Pero, de nuevo, Dios le advierte y le ordena destruir estas ciudades.

Impresionados por el acontecimiento, la destrucción de Jerusalén y del reino por los babilonios se interpretó en primer lugar como castigo divino. Pero, seguidamente, la reflexión sobre la vocación propia de Israel descubrió otro sentido. Una vez dispersado entre las naciones, ¿no encontraba Israel su vocación de extranjero y de nómada, de pueblo sin tierra, testigo de la gloria de Dios en medio de las naciones, nunca instalado, nunca asimilado? La diáspora parecía al principio una ruina. Pero era más bien una promoción. Pues así es como Israel sobrevivió al exilio y en el exilio, y se desarrolló. Israel no necesitaba de Jerusalén, ni siquiera de la tierra de Canaán para mantener las ideas fundamentales de su misión.

El fundador de la idea de la diáspora es Abrahán. Lo esencial de la diáspora consiste en esto: no poseer ciudad propia, ser en todas partes extranjero, dejar el lugar de ori-

gen y quemar sus barcos, siempre en camino, no para buscar un lugar de refugio, sino para buscar el encuentro con Dios. Permaneciendo aparte, no sólo de los otros, sino de todo, así es como Israel se hace testigo de Dios. Y esto se resume en una imagen: estar sin ataduras respecto a la ciudad.

b) El desierto

El tema del desierto completa los que acabamos de ver. Las grandes realidades religiosas de Israel están unidas al desierto; aun las instituciones de culto de Jerusalén, aun las leyes que suponen un arraigo en Palestina, tienen su origen en el desierto.

En el desierto es donde Dios se revela a Moisés. Dispone las circunstancias de tal manera que Moisés se ve obligado a ir al desierto. En el desierto le espera y le revela al mismo tiempo el destino de Israel y su misión personal (Ex 3, 1-10). En el desierto le da la experiencia de su presencia (Ex 33). A Elías dará Dios igualmente en el desierto la misma experiencia (I Re 19, 9-17). Y así es como se crea la teología mística, que desde entonces asocia a la vida en el desierto el verdadero conocimiento de Dios. El desierto no es la tranquilidad, ni la soledad campestre de los filósofos. Es el vacío de toda civilización, de todo objeto elaborado por el hombre; el vacío de toda presencia humana, hasta el vacío de toda imagen. Sin duda era necesario que el vacío de toda representación que es el nombre de Dios, el vacío de la inteligencia que supone el conocimiento de Dios se viese favorecido por el vacío del desierto.

El desierto es también el lugar de la alianza entre Dios y el hombre. ¿Por qué? Sin duda, porque la salida al desierto representó para Israel el gran riesgo, la gran aventura: el riesgo de la pobreza, la aventura de la inseguridad.

Arrojado al desierto, Israel pierde la seguridad, renuncia a los graneros, a las economías de las civilizaciones urbanas. Sin reservas, el pueblo se ve condenado a vivir día tras día de lo que Dios le da. ¿No es ése el sentido del maná y de las fuentes del desierto que los libros de la Tora recuerdan con entusiasmo? Después de esto es fácil extasiarse y admirar la supervivencia de las tribus. El que hace la prueba experimenta, sobre todo, el riesgo.

¿No es, pues, la alianza con Dios el riesgo supremo? ¿No es riesgo sumo la necesidad de ser fiel, pase lo que pase? Una alianza así, en que se desconoce el futuro, un compromiso definitivo, en el que no se sabe lo que puede suceder, ¿no es eso el riesgo? Pues bien, eso es lo que Dios exige de Israel. Después de esto, uno puede extasiarse en la consideración de los privilegios que van unidos a la alianza. Estemos seguros que es especialmente en la acción donde se encuentran los riesgos. ¿No es la inseguridad del desierto el lugar donde mejor se puede experimentar la inseguridad de la alianza?

El desierto significa que la alianza sólo tiene lugar en la pobreza, verdadera prueba de fidelidad. En la pobreza se puede ver si el hombre se une a Dios por Dios o por los beneficios que espera.

Por eso el desierto es todavía en la Biblia el lugar de la tentación. En el desierto el pueblo es puesto a prueba. Muestra lo que es. El desierto descubre la verdad del hombre. Le arranca sus máscaras. Nunca la incredulidad de los israelitas se manifestó ni se descubrió con tanta claridad como cuando la experiencia del desierto les hizo sentir las condiciones de fidelidad. Por el contrario, también en el desierto es donde Dios compromete su fidelidad y donde

el hombre aprende a valorarla. El Deuteronomio recuerda los grandes días del desierto. "Yahvéh, tu Dios, te ha hecho andar durante estos cuarenta años en el desierto para humillarte, probarte y ver lo que había en tu corazón" (Dt 8, 2).

El desierto es, pues, el gran retiro. Es la prueba, y la prueba engendra la sublevación, pero, después, se vuelve saludable. El desierto es el lugar del combate de Dios y del hombre, pero Dios se muestra el más fuerte y libra al hombre de la sublevación.

Dios anuncia asimismo por la voz de los profetas la renovación de la prueba del desierto siempre que la infidelidad hace caer a su pueblo al nivel de los paganos. A pesar de su amargura, el desierto es el medio por el cual la esposa infiel vuelve a su Dios celoso: es un tema de Oseas y de Jeremías. En el desierto Dios manifiesta su misericordia y su perdón.

Todas estas ideas continúan en el Nuevo Testamento y en la tradición espiritual cristiana. Nos equivocaríamos si las creyésemos agotadas o si subestimásemos su importancia, como si la civilización contemporánea debiese disminuir su alcance. Expresan y encarnan la ruptura, sin la cual no hay densidad de vida cristiana, ni de vida personal.

El descubrimiento de los escritos de Qumran ha mostrado en qué grado las ideas del desierto consiguieron renovarse y mantenerse vivas en el judaísmo. La vida monástica de Qumran, su soledad, su ruptura con el judaísmo hundido en los compromisos con las civilizaciones están en relación íntima con la fidelidad a la alianza, la autenticidad del respeto a la ley, la intransigencia de la fe. No es ni el deseo de meditar en el silencio, ni el hastío de los

hombres, ni el abandono de las tareas sociales lo que empuja a los monjes de Qumran al desierto, sino la fidelidad al pacto de Moisés, a la alianza constitutiva de Israel.

Estamos en unos tiempos en los que se habla de reconciliación con el mundo. No podemos, sin embargo, olvidar que el Antiguo Testamento es fundamento del Nuevo y que la reconciliación no es todavía para este tiempo.

c) El pecado de las ciudades

Correlativamente a la idealización de la vida errante y del desierto, el Antiguo Testamento juzga rigurosamente a las ciudades. Pues Israel ha conocido ciudades y aun grandes ciudades de cientos de miles de habitantes, ciudades que estuvieron lejos de alcanzar el nivel de las grandes ciudades actuales, pero que también conocieron una verdadera civilización urbana. La historia bíblica se desarrolló precisamente en la región donde nació la "revolución urbana". Fue contemporánea al apogeo de las grandes metrópolis de la antigüedad. Especialmente de Babilonia.

Babilonia, "la flor de los reinos" (Is 13, 19), "la ciudad grande, la que se vestía de lino, púrpura y grana, la que se engalanaba con oro, piedras preciosas y perlas" (Ap 18, 16), fue la primera metrópoli de irradiación mundial. Hammurabi la había hecho capital de un gran reino. Durante 1.400 años fue el centro comercial y cultural del Asia antigua. Cuatro veces fue vencida, destruida, arrasada por los hititas primero y después por los asirios. La que conocieron los israelitas en el exilio había sido reconstruida por Nabucodonosor. Nunca fue ya destruida, a pesar de los oráculos de los profetas, pero la abandonaron sus habitantes cuando los cambios geográficos le hicieron perder su situación ventajosa. Se cree que en tiempos de los profetas tendría de

300.000 a 400.000 habitantes, la mayor concentración humana conocida hasta entonces.

Babilonia estaba coronada por su "zigurat", pirámide de 90 m. de altura, truncada, en pisos escalonados. En su cúspide, el templo de Marduk afirmaba la soberanía del dios sobre Babilonia al mismo tiempo que la gloria de reinar en tan gran ciudad. Esta torre era para los de Babilonia la imagen del mundo. Daba a la ciudad la impresión de ser, como les gustaba decir a los antiguos, el ombligo del mundo. ¿No se le daba el nombre de E-temen-anki, es decir, la piedra fundamental del cielo y de la tierra?

Ahora bien, Babilonia se atrajo las imprecaciones más violentas de la Biblia, las expresiones de odio y horror más ruidosas de los libros sagrados (Is 12 y 21; Jer 50 y 51). Han sido resumidas de alguna manera en la célebre visión del Apocalipsis de san Juan (Caps. 17 y 18).

En las palabras apasionadas de los profetas podemos ver la expresión de los deseos de libertad y de venganza de los vencidos, transformados en esclavos de la gran ciudad cuya riqueza, no lo olvidemos, se acumuló gracias a la sangre y sudor de todos ellos. Hay que situarse en este contexto para comprender, por ejemplo, estas palabras de Jeremías: "Y haré que Babilonia y todos los habitantes de Caldea paguen por todo el daño que hicieron en Sión, delante de vuestros ojos —oráculo de Yahvéh—" (Jer 51, 24). Pero la doctrina de los profetas no se reduce a sentimientos tan simples y elementales.

Babilonia merece la cólera de Dios por lo que es en sí. Por ser la mujer "ebria de la sangre de los santos" (Ap 17, 6). Por ser, independientemente de las persecu-

ciones, "la madre de las rameras y de las abominaciones de la tierra" (Ap 17, 5).

Babilonia es para san Juan como la encarnación de la idolatría. Lo que él llama prostitución, es idolatría. De hecho, la historia no desmiente los juicios de la Biblia. Aquella gran metrópoli fue edificada para glorificar a un ídolo, Marduk, el dios de Babilonia, es decir, para glorificar lo que los hombres ponen bajo las apariencias de los ídolos. En un texto descubierto en las ruinas, el rey Nabopolasar, reconstructor de la ciudad, dice: "Por Marduk, mi Señor, doblé mi cerviz, me despojé de mis vestidos, insignia de mi rango real, y llevé sobre mi cabeza ladrillos y tierra." Babilonia fue la ciudad de los 53 templos y de los 1.300 altares, la ciudad de las grandes procesiones y de las grandes liturgias, como aquella procesión del Año Nuevo, especie de gran mitología escenificada que tan profundamente influyó en las religiones antiguas y de la cual encontramos ciertos ecos en el salterio.

El horror sagrado que Babilonia suscita entre los profetas de Israel se simboliza en el episodio que los redactores de los libros de la Ley colocaron al término de la historia de los orígenes, antes de la vocación de Abrahán (Gn 11, 1-9). No hay duda de que la famosa "torre de Babel" es E-temen-anki, la pirámide descubierta en medio de las ruinas, y que la ciudad de la cual habla el Gn 11 es esta Babilonia histórica. La tradición a la que el Génesis se refiere se relaciona con los supuestos orígenes de Babilonia. El autor sagrado la interpreta de tal manera que la construcción de la gran metrópoli mesopotámica no es otra cosa que el pecado primordial de los hombres antes de su dispersión por el mundo. El cosmopolitismo de Babilonia no es sino un resto de un gigantesco pecado, el de dominar a la humanidad entera.

El pecado que estigmatiza el Génesis no es el de haber construido una gran torre que llegue hasta el cielo. Construir una torre que llegue al cielo, es una figura de estilo oriental para expresar una alta torre. Es una cualidad que los babilonios atribuían a E-temen-anki. El pecado de los hombres fue construir la ciudad y la torre, construir la Babilonia histórica. ¿Dónde está el pecado? El autor no lo dice. Parece suponer que para el lector no era necesario insistir. Por el contexto bíblico, podemos pensar que los israelitas vieron en esta metrópoli cosmopolita, a la vez que una afirmación del orgullo humano, una manifestación de confianza en sí mismos, de seguridad y hasta de arrogancia, y también una voluntad de dominar al género humano, de modelarlo, de hacerle trabajar, de ponerlo al servicio de la afirmación orgullosa de un poder.

De hecho, en muchos lugares de la Biblia, edificar una ciudad es un pecado de desconfianza en Dios y de confianza en sí (Cf. Dt 28, 52; Job 6, 20; Pro 21, 22; Is 23; Ez 26). Hay algo en la ciudad que hace del hombre un ególatra y lo insensibiliza respecto a Dios.

En estas condiciones, ya no nos extraña que otra tradición bíblica atribuya la fundación de la primera ciudad a Caín, el inventor del crimen. Como si la idea de construir una ciudad sólo pudiese salir de un hombre que huye de la presencia de Dios y del resentimiento de los hombres: para refugiarse tras las murallas, era preciso tener necesidad de huir de Dios y de los hombres.

Tampoco nos extrañamos de que en la historia de los patriarcas, Sodoma y Gomorra encarnen la corrupción, mientras que los nómadas Abrahán y Lot son los únicos que siguen fieles a las buenas costumbres.

Más tarde, cuando los israelitas se disponen a entrar a Canaán, Dios les advierte que tienen que destruir todas las

ciudades de los paganos, como si las ciudades respirasen paganismo hasta por sus paredes. Así parece hablar la leyenda deuteronómica de la conquista.

El mal de las ciudades no está únicamente en la idolatría que en ellas se practica. Por otra parte, esa idolatría expresa un estado de espíritu más profundo. Según los textos que acabamos de ver reunidos, parece haber en la ciudad en sí algo incompatible con el Dios de Israel. Pues Babilonia no es más que el prototipo de ciudad vista por la Biblia. Las otras ciudades de la antigüedad son tratadas con la misma severidad. Parece como si el pecado fuese la autosuficiencia, el repliegue sobre sí mismo, la afirmación orgullosa de sí, lo que constituye la esencia del pecado, y además el desprecio del prójimo, que nace de la propia confianza, la explotación de los otros, que se funda en el repliegue sobre sí. Por eso la Biblia denuncia justamente aquello de lo que se vanaglorían las ciudades: su fuerza, su riqueza, su dominio.

d) El equívoco de Jerusalén

Dada la mentalidad que acabamos de recordar, no es extraño ver a los más antiguos profetas indignados de que el pueblo de Dios mismo quiera construirse ciudades. "Olvida Israel a su Hacedor, edifica palacios; Judá multiplica las ciudades fuertes. Pero yo prenderé fuego a sus ciudades, que devorará sus castillos" (Os 8, 14). Es una traición de parte de Israel, es "olvidar a Dios".

Pero ahora surge el problema: ¿cómo entender la actitud de la Biblia hacia Jerusalén? ¿No es la contradicción de todo lo que acabamos de ver? La cuestión es importante,

porque precisamente la conducta de Israel hacia Jerusalén revelará la singularidad de su vocación y de su modo de relacionarla con la ciudad.

La hostilidad de Israel no es tan sencilla como los textos precedentes podrían dar a entender. Su negación de las ciudades no es tan total. Junto a tradiciones radicales, hay otras que justifican, por ejemplo, la ocupación de las ciudades cananeas por los hebreos (Núm 32; Jue 1, 26). El redactor del Génesis coloca antes del episodio de la torre de Babel un texto del documento sacerdotal, que es un árbol genealógico de las naciones; en él la fundación de las primeras ciudades y especialmente de Babilonia se atribuye a Nemrod. No se preocupa, por otra parte, de armonizar esta reseña (Gn 10, 10) con el capítulo siguiente.

Para los profetas, Jerusalén no fue nunca una ciudad santa, una morada de Dios, el pedestal de Yahvéh, como Babilonia era la ciudad santa dedicada a Marduk.

En primer lugar, Jerusalén no es una fundación divina, en el sentido en que los paganos pensaban de sus ciudades. Los profetas no nos hablan de hechos maravillosos en la fundación de Jerusalén, ni de inspiración divina, ni de ninguna señal providencial. Al contrario, se subraya el haber sido originariamente pagana. Era la ciudad de los jebuseos, cuando los israelitas llegaron a Palestina, y mantuvo largo tiempo su independencia, mientras los hebreos ocupaban la región.

La ciudad la conquistó David, no milagrosamente, sino gracias a la astucia de sus guerreros, y no en nombre de Israel y de Yahvéh, sino en nombre propio, como jefe de ejército. David la hizo su plaza fuerte, residencia de su familia. Cuando más tarde las tribus del Sur y del Norte unidas le hicieron rey, hizo de Jerusalén la capital de su estado al mismo tiempo que la residencia de la dinastía. Du-

rante la época monárquica, Jerusalén será esencialmente ciudad del rey, no ciudad de la alianza. Esta no se incorpora a ninguna ciudad. Israel no se encarnará en una ciudad. La ciudad de Jerusalén se integró a la alianza en la misma medida que la dinastía de David. No como ciudad de Israel, sino como ciudad de David y de las promesas davídicas.

Con la traslación del arca desde Silo a Jerusalén, David hizo de su ciudad y de la capital de su Estado el centro religioso, de hecho, de la anfictionía, el centro de las tradiciones de la alianza. Buscaba así reforzar su dinastía, esperando que parte del prestigio del arca de la alianza redundara en la ciudad donde de hecho se encontrase. El vínculo entre Jerusalén y la alianza de Israel no era menos accidental. Así lo comprendieron las tribus, y por eso aceptaron su traslado. No pretendían transformar de ese modo a Jerusalén en ciudad santa, ni identificar con ella la realidad religiosa de Israel. Esto apareció claro después de la muerte de Salomón, cuando las tribus del Norte se separaron de la dinastía de David y de su Estado. Estas tribus continuaron reconociendo la alianza cuya sede estaba accidentalmente en Jerusalén, sin hacer suya la ciudad misma, ni su rey. El templo se había hecho sagrado, no la ciudad.

Efectivamente, bajo Salomón, el templo sustituyó al arca y heredó sus funciones respecto a la alianza. El templo no santificó la ciudad. El templo era de Dios; y la ciudad, del rey. La ciudad estaba fuera del templo. No se hizo ciudad sagrada. Israel no se identificó con la ciudad de Jerusalén. Y así es como sobrevivió a la ruina de la ciudad. El pueblo de Dios no necesitaba ciudad para vivir. Era esencialmente una comunidad nacida alrededor de la Ley, de las tradiciones de Moisés y de los profetas.

Durante el destierro, comenzó Jerusalén a representar y a encarnar las esperanzas de Israel. La "promesa" de los profetas tomó la forma de un retorno y de una reconstrucción. Como siempre, las esperanzas de Israel se mezclaron con esperanzas más inmediatas. Los israelitas vieron el futuro de la alianza bajo la forma de un restablecimiento de Jerusalén. Entraron, de hecho, en Jerusalén y se reconstruyó la ciudad. Distinguieron entre la ciudad material, como anteriormente no identificada con Israel, y la verdadera Jerusalén, idéntica a la promesa, verdadera morada divina. La Jerusalén de la que nos hablan los profetas después del destierro no es la Jerusalén sensible, visible, es una ciudad proyectada al futuro.

Después del destierro, es verdad, la Jerusalén temporal se transformó cada vez más en una especie de metrópoli religiosa, centro de peregrinaciones de los israelitas dispersos, centro de una comunidad religiosa, de un islam judío, de una especie de pre-Iglesia. Se transformó en una especie de ciudad santa, pero en una ciudad santa en el sentido de la fenomenología religiosa. No se identifica con la alianza, excepto en la creencia superficial de las masas. En la medida en que los judíos después del exilio se transformaron en una de las "religiones" del mundo persa o helénico e hicieron de Jerusalén la ciudad de su "religión", se alejaron del espíritu de la verdadera alianza. Este sentimiento religioso que los judíos después del exilio profesan a Jerusalén, no representa ya el verdadero espíritu profético. Vemos, por ejemplo, cómo los monjes de Qumran no lo comparten. Para los verdaderos hijos de la alianza, la verdadera Jerusalén es la del futuro. La verdadera morada de Dios no es esta ciudad reconstruida por Nehemías y Esdras, menos todavía la reconstruida por Herodes.

e) Los pecados de Jerusalén

La actitud de los profetas va más allá de esta simple negatividad de indiferencia a la realidad material de Jerusalén. Llega a juzgarla tan severamente como a las ciudades paganas. Ni siquiera está a sus ojos libre de los pecados de Babilonia.

Jesús dice: "Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los mensajeros" (Mt 23, 37). Y en esto no hace más que repetir lo que dijeron los profetas. En el Apocalipsis, san Juan identifica la Jerusalén que mata a los profetas con Babilonia, la gran ciudad que encarna los vicios de Sodoma y de Egipto. También él se inspira en el Antiguo Testamento (Ap 11, 8).

En tiempos de Ezequías, fue protegida la ciudad, contra toda esperanza, de un invasor terrible. Entonces nació un mito de inexpugnabilidad (II Re 18s; Is 36s). Los habitantes de Jerusalén pusieron la confianza en su ciudad, en lugar de ponerla en Dios. Jeremías denunció el mito, como forma típica de volver al paganismo. Para los profetas, Jerusalén es otra Sodoma. Merece las mismas acusaciones que Babilonia, porque comete los mismos pecados de las ciudades paganas. Jeremías anuncia la destrucción de Jerusalén y advierte a sus habitantes que la tienen que interpretar como castigo de Dios. La persecución, cuya víctima en Jerusalén fue Jeremías, sólo consiguió el antagonismo entre la tradición profética, fiel siempre a la alianza, y la ciudad de los reyes de Judá: ella ha popularizado el tema de la persecución de los profetas en Jerusalén.

Quizá podemos decir que Jerusalén no es sino una representación de Israel y que los profetas denuncian los pe-

cados del pueblo, metonímicamente designado por su capital. Los profetas no querían mal a la ciudad como tal. Afirmarlo no sería exacto en absoluto. Jerusalén no se identifica con el pueblo de la alianza. Los profetas no condenan a Israel. No anuncian el fin de Israel. Ni siquiera Jesús anunciará el fin de Israel y de su alianza. Los profetas atacan lo que se ha introducido en Israel y lo aparta de su verdadera misión. La destrucción de Jerusalén, según ellos, no significa el alejamiento de Dios de su pueblo y de su alianza, sino el castigo y corrección del pueblo en lo que encarna su pecado. En la ciudad es donde triunfa la idolatría, el orgullo, la opresión de los pobres.

Para los profetas, los israelitas, adoptando la vida urbana, asimilan el espíritu del paganismo. Con la forma vino el espíritu. Es como si el espíritu de las ciudades obstaculizase el espíritu de la alianza. En Jerusalén, como en Babilonia, hay una opacidad, una impermeabilidad para la manifestación de Dios.

2. La afirmación: la ciudad pagana

¿Qué había, pues, en las ciudades contemporáneas de la Biblia para suscitar hasta tal punto la cólera de los profetas, la cólera de Dios? ¿Por qué los profetas no se han contentado con corregir los defectos, hacer sugerencias a las autoridades municipales para mejorar la situación, reformar los abusos y llegar así por una evolución progresiva a hacer las ciudades tal como Dios las quiere? ¿No hubiera sido esto más "cristiano"?

¿Caemos en la cuenta de qué serían hoy los oráculos de los profetas aplicados a Nueva York, París o Madrid? ¿No diríamos que eran exagerados, inspirados por la pa-

sión o la cerrazón de espíritu? ¿Por qué, pues, la voz de los profetas ha denunciado a las ciudades hasta el punto de parecer tomar partido por formas retrógradas de la civilización humana, por la vida nómada o seminómada?

a) La dialéctica de la comunión

El problema de la ciudad parece ser el de la comunión humana. Los hombres están llamados a vivir juntos. No se desarrollan solos, no se bastan, a pesar de que casi todos los animales lo hacen. Pero ¿cuál será el modo de vida en común de los hombres? ¿Cómo poner juntos a cuerpos, que están situados en el espacio y en el tiempo, que ocupan cierto espacio y cierto tiempo? No basta hablar de sociedad. La sociedad es una abstracción. La sociedad no existe. No hay más que cuerpos que están situados a una determinada distancia los unos de los otros, con cierta posibilidad material de tocarse, de transmitir señales, dotados de relaciones de simultaneidad o de sucesión.

En lo concreto, no existe "sociedad". Existen casas, habitantes, pueblos, granjas, ciudades, oasis, etc. La comunión humana no es un problema abstracto. No se trata de juntar factores, repitámoslo, sino cuerpos. Ahora bien, entre todas las formas de comunión, hay una que atrae la atención, una de la que nos habla la Biblia con una insistencia especial: es la ciudad.

Es verdad que en la historia de la humanidad la ciudad es un fenómeno muy reciente. En la escala de la paleontología, acaba de llegar, hace seis o siete mil años. Y, sin embargo, tiene una significación fundamental. No es uno de los accidentes innumerables escalonados a lo largo del curso de la humanidad.

¿Por qué se inventó tan tarde la ciudad? Todo ha su-

cedido como si la humanidad hubiese estado preocupada durante miles, centenares de miles de años por el precepto que el Génesis atribuye a Dios en el último día de la creación: Creced y multiplicaos y llenad la tierra y sometedla. Los hombres pensaron en el futuro y en el progreso en términos de conquistas de nuevas tierras. La tarea de llenar la tierra podemos decir que está casi acabada. No lo está todavía sino formalmente en algunas regiones, como Brasil, Asia Central o también Canadá. Como factor dinámico de la humanidad, acabamos de salir de la época en la que la conquista representaba el elemento más importante. El problema de la comunión seguía al de la dispersión. Las mismas ciudades tuvieron durante mucho tiempo la misión histórica de ser bases de operación de conquista, depósitos, polvorines, metrópolis para las colonizaciones lejanas. Este fin no existe prácticamente hoy. Por esta razón los problemas de la comunión humana van a ponerse en primer plano y van a comenzar a transformarse en problemas conscientes. En este momento es cuando el sentido de la ciudad va a aparecer en toda su pureza. Una vez libre de las funciones que la subordinaban a la conquista, la ciudad deberá ser estudiada en función de sí misma, en función de su problema propio. Y este problema propio es el de la comunión: ¿cómo relacionar los cuerpos de los hombres de tal manera que de su comunión pueda desarrollarse la humanidad?

Tendremos que renunciar a cierto número de mitos que han hecho vivir a nuestros antepasados durante siglos y los han llevado a conquistar el espacio: los mitos del imperio, del héroe conquistador, de la Cruzada, del descubrimiento del nuevo mundo, de Eldorado, de las islas lejanas, de la búsqueda del Santo Grial, del "Oeste", de los pioneros, de los "bandeirantes" del Brasil...

Pues, como lo ha mostrado Teilhard de Chardin, hoy no podemos dudar del sentido de la evolución humana. Hoy

debemos organizar la "convivencia" humana, más que llenar la tierra. Con la era de las ciudades, la humanidad entra en la fase final de su evolución, comienzo de su verdadera historia.

Pero en esta evolución ¿cuál puede ser el sentido de la protesta bíblica? No es indiferente que la historia de Israel se haya colocado precisamente al comienzo de la urbanización, en una época en la que nadie hubiera podido sospechar lo que este fenómeno representaba para el futuro de la humanidad. No veamos tampoco en las palabras de los profetas los lamentos de los supervivientes de una civilización atrasada delante de las primeras victorias de una civilización nueva. Se trata de una advertencia, de una señal de alarma. Precisamente porque las ciudades iban a conocer un futuro tal, era necesario denunciarlas. Si los profetas las acusan no es porque juzguen su civilización inferior. Es como si tuviesen la intuición del futuro, como si hubiesen adivinado los sortilegios de las ciudades futuras y toda la inhumanidad que podían acumular.

Todo sucedió como si los profetas hubiesen tenido desde las primeras experiencias urbanas la misión de decir: cuidado, las ciudades no son lo que prometen. No son la comunión humana. Los profetas vieron también que ni siquiera se trataba de colocar buenos israelitas en lugar de malos paganos a fin de purificar la ciudad o de hacerla inocente. La ciudad se encarga de contaminar a sus habitantes. Aun con la ley de Moisés no hay modo de hacer una ciudad que responda a la necesidad de comunión humana. Sólo Dios tiene el secreto de la comunión humana, y este secreto no lo reveló a los profetas de Israel sino de un modo negativo.

Frente a la ciudad que comienza a surgir, sin la ciudad que *rechaza*, Israel *tiene* la *misión* de *construir* y de dar testimonio de otra forma de "convivencia" humana. En primer lugar, se presenta bajo la forma de la comunidad de la alianza, una forma de "anfictionía", diferente totalmente de las formas conocidas en la Grecia antigua. La comunidad de Israel es un *reagrupamiento de tribus*, no en ciudades o pueblos, en estados o provincias, sino alrededor de un mensaje y de un sentimiento de pertenencia a una historia común. Un mensaje recibido de Dios y una misión en el mundo, la de guardar el nombre de Dios y la promesa. Esta comunidad se manifiesta por medio de reuniones, recuerdos transmitidos fielmente, costumbres religiosas, sociales, morales, que se refieren al conjunto de la vida.

El Israel del Antiguo Testamento lleva una vida común regida por factores tomados sólo de manera muy elemental de *principios materiales: la tierra de Palestina*, de *la* cual prescindirán, por otra parte, los judíos de la Diáspora. La vida común de Israel no es la resultante de relaciones económicas, de estratificaciones de la sociedad rural o urbana. Supera estos factores.

Israel es un pueblo. Un pueblo no es una comunidad concreta, es un fenómeno natural, la resultante de factores espontáneos. Los pueblos son, sin duda, el resultado de múltiples actos libres. Pero, cuando se presentan a los individuos, sólo les piden la sumisión al pasado. Se presentan como conjuntos de determinismos. Ahora bien, Israel es más que eso. Es una comunidad que se rehace cada día por la fidelidad consciente y voluntaria de sus miembros. No basta nacer israelita. Hay que ratificar este nacimiento por una adhesión personal a la alianza, por una aceptación del mensaje y de *la misión*, por *una sumisión a la ley*. Los otros pueblos no tienen nada parecido.

El *qahal* es para Israel el modo según el cual se lleva a

cabo la comunión de los hombres. Israel persigue esta tentativa sorprendente de organizar la vida de los hombres en común a partir de una simple palabra, sin construir una civilización material original y por encima de las diferencias materiales. En Israel, ricos y pobres olvidan sus diferencias al oír la ley. Se crean una comunidad que prescinde de la percepción inmediata. Los lazos que los israelitas sienten entre sí en el *qahal* resultan de una capacidad de ver más allá del fenómeno.

El *qahal* es una cuasi-Iglesia. O, mejor dicho, podemos compararlo con ese medio ambiente social que a veces los fieles de las iglesias cristianas establecieron entre sí, con ese "ghetto", como se lo ha llamado a menudo, dando a esta palabra un sentido peyorativo, que no tiene el *qahal,* claro está. Se trata de algo que sustituye a la ciudad como elemento ambiental de vida. En el Antiguo Testamento el *qahal,* la comunidad, es la forma de vida común, que al mismo tiempo testimonia contra la ciudad y pretende superarla. Es la alternativa de la ciudad. Comunidad de esperanza, frente a una comunidad de riquezas, tan engañadora; comunidad fraternal, frente a una comunidad de antagonismos.

Después del destierro, el verdadero carácter de Israel apareció más claro que antes. Las monarquías sembraban la confusión. Cuando Israel dejó de ser un Estado, aparecieron más claramente los verdaderos lazos de su vida común. El pueblo de Dios dejó de fijar su atención en los fenómenos de la vida política, social o económica. Los dejó bajo la dirección de otros pueblos, para atender sólo a lo que constituía la originalidad de su comunidad.

Sin embargo, el pueblo de Israel del Antiguo Testamento no se transformó en Iglesia. Nunca fue una comunidad basada en un puro compromiso voluntario. No nació para ello. Los prosélitos nunca fueron admitidos de pleno derecho.

Además, el vínculo con la tierra de Palestina o la asociación en forma de ghettos en las ciudades de los paganos hizo que la comunidad de Israel siguiese siendo siempre un medio ambiente de vida completo, excluyendo toda participación en otros medios.

¿Cuál era la misión de la comunidad de Israel? ¿Era proponer una fórmula de sustitución de la ciudad a título definitivo? De ninguna manera. La vida común de Israel fue, ante todo, una protesta contra la sociedad, contra la vida comunitaria de los paganos y principalmente contra las ciudades paganas. Fue negación. No podía pretender ser solución universal al problema de la comunión humana. Debía acallar los atractivos de la ciudad pagana para preparar el advenimiento de la solución divina.

Pero examinemos la ciudad pagana. ¿Cómo la presenta la Biblia? ¿Esta presentación corresponde a lo que los documentos históricos nos dicen de las antiguas ciudades del Oriente, a lo que la historia o la experiencia nos enseñan de las ciudades paganas de todos los tiempos?

b) Las ciudades paganas según la Biblia

Volvamos al texto fundamental en esta materia, al episodio llamado de la torre de Babel (Gn 11, 1-9): "Después dijeron: Ea, vamos a edificarnos una ciudad y una torre con la cúspide en los cielos (entendamos: una ciudad con un zigurat), y hagámonos famosos, por si nos desperdigamos por toda la haz de la tierra. Bajó Yahvéh a ver la ciudad y la torre que habían construido, y dijo Yahvéh: He aquí que todos son un solo pueblo con un solo lenguaje, y éste es el comienzo de su obra. Ahora nada de cuanto se propongan les será imposible. Ea, pues, bajemos, y, una vez allí,

confundamos su lenguaje, de modo que no entienda cada cual el de su prójimo. Y desde aquel punto los desperdigó Yahvéh por toda la haz de la tierra, y dejaron de edificar la ciudad. Por eso se la llamó Babel porque allí embrolló Yahvéh el lenguaje de todo el mundo" (11, 4-9).

Separemos los elementos que parecen representar sólo tradiciones folklóricas, para retener los que parecen haber sido conservados por los redactores últimos del libro de la Ley. Podemos indicar lo siguiente:

En primer lugar, este episodio sólo puede comprenderse correctamente colocándolo frente a la visión de la nueva Jerusalén de san Juan en el Apocalipsis. En efecto, es el episodio sobre el cual gira la historia de la humanidad y la historia de Israel, o, mejor, la historia que comienza con Abrahán y acaba con la nueva Jerusalén. Podemos decir que, en la perspectiva bíblica, lo que comienza con Abrahán es la respuesta de Dios al problema que los hombres quisieron resolver en Babel. Los hombres de todas las naciones (Gn 10), que han intentado formar la unidad, pero en vano. Los encontramos al final de la historia bíblica: "Después miré y había una muchedumbre inmensa, que nadie podría contar, de toda nación, razas, pueblos y lenguas, de pie delante del trono y del Cordero" (Ap 7, 9).

La humanidad está hecha para la unidad. Tiene por misión y fin último el reunirse. El pecado de Babel no fue, pues, el haber querido la unidad de la humanidad; ya que ése es el designio del creador. El pecado consistió en querer construir una ciudad como Babilonia para llevar a cabo el proyecto de comunión humana, en creer que Babilonia era la solución verdadera de la humanidad.

Además, no hay que acusar a la ciudad como tal, puesto que Dios mismo finalmente funda una ciudad. La Biblia

acusa a la ciudad tal como los paganos no pudieron menos de hacerla

La construcción de la ciudad no se acabó. Los hombres no pudieron entenderse. ¿A qué, pues, atribuir su fracaso? El Génesis presenta a Dios como el autor de la interrupción de los trabajos y de la división de los hombres. ¿Cómo hay que entender eso? ¿Hay que recurrir a una especie de celo divino preocupado de ver a los hombres conseguir por sí mismos las obras que Dios se reserva? No obra así el celo divino. En general, la Biblia, como los antiguos, atribuye a una intervención divina las consecuencias de las acciones humanas. Es un modo de decir que las acciones humanas no son gratuitas, que producen fruto, bueno o malo. Por consiguiente, el hombre debe reconocer los frutos de su acción y sacar las consecuencias. Si Dios ha interrumpido la construcción de Babel, eso significa que la obra ha comenzado en tales condiciones que lleva en sí las causas de su fracaso. Lo que Dios hace aquí, según el reto bíblico, es simplemente mostrar la realidad. La misión de reunir a los hombres y de hacerles vivir en comunidad superaba la capacidad de los hombres. Ese es el término adonde Dios quiere conducir a los hombres. Y en este sentido construir la ciudad no es pura utopía. Es presunción. Es querer hacer, sin Dios, fuera de la economía divina, lo que Dios quiere llevar a cabo como remate de una historia.

Más aún. Para el autor de la Biblia la interrupción de la construcción fue un beneficio. Nosotros estamos tentados de interpretar el acontecimiento como si Dios hubiese impedido la realización de una obra grandiosa de civilización. Para los israelitas que conocieron a Babilonia de cerca y que fueron víctimas de su grandeza y esclavos explotados por los grandes de la ciudad, esta imagen de la venganza divina, de un Dios que interrumpe las obras, era una imagen de

liberación y de justicia. Dios dispersó a los hombres por compasión, cuando vio cómo procedían en la realización de la comunión, cómo en nombre de la comunión aplastaban al hombre y cómo levantaban ídolos para justificar la opresión, el crimen y la injusticia.

Como conclusión de las lecciones del episodio de Babilonia y de su zigurat, diremos que el proyecto de ciudad emprendida por los hombres queda inacabado porque el modo de realizarlo introduce en la obra fermentos de destrucción, que impiden llevarla a buen término. Los hombres se dispersan porque ése es el único medio de escapar al peso que los aplasta.

Por lo demás, bien podría ser que en el siglo XX pudiésemos asistir a una especie de realización histórica del arquetipo de Babel. Las megalópolis modernas se desarrollan de un modo tan anárquico, que ya en varios lugares, por ejemplo en Estados Unidos, se manifiesta un fenómeno de exurbanización. Todos los que pueden huyen de las grandes ciudades y se construyen casas alejadas del ruido, de la aglomeración, del nerviosismo de las ciudades. Es como una demostración de que las ciudades no pueden mantener a los hombres que han atraído. Los trata tan mal, que no encuentran otra solución que marcharse. ¿No es eso lo que quería darnos a entender el autor inspirado, como si con la poca experiencia que se tenía entonces de la vida urbana hubiese bastado para percibir los signos de corrupción que los hombres introducen en su obra?

Dios intervino, pues, para poner un modelo nuevo de vida común frente al fracaso humano, para que la dialéctica así establecida pudiese surgir seguidamente la verdadera solución.

Parece que esta interpretación del Gn 11, 1-9 proporciona un marco que permite reagrupar las acusaciones de los profetas contra las ciudades.

Lo primero que escandaliza a los profetas es la arrogancia, la presunción, la ostentación de riqueza y de poder.

Porque si las ciudades paganas atraen a los hombres, lo hacen para esclavizarlos. Israel se acordará siempre de su permanencia en Egipto, de cuando el Faraón obligó a los hijos de Jacob, a aquellos nómadas, a trabajos forzados para construir las ciudades que proclamaban su poder. El Exodo dice: "Pusieron, pues, capataces a los israelitas para oprimirlos con duros trabajos; y así edificaron para Faraón las ciudades de depósito: Pitón y Ramsés" (Ex 1, 11). Las ciudades antiguas, que nos impresionan todavía por sus ruinas, se edificaron gracias a los duros trabajos de miles de esclavos, a veces de centenares de miles, como esas residencias de los faraones, de las que sólo nos quedan los cementerios reales, las pirámides.

No acusamos sólo al paganismo antiguo. ¿No han atraído las ciudades industriales modernas a la mano de obra para reducirla más fácilmente a esclavitud? ¿No han sido construidos los rascacielos por obreros que viven en tugurios? Las metrópolis modernas se construyen todavía gracias a trabajos forzados de miles de obreros necesitados, obligados a aceptar condiciones de vida, sin esperanza de librarse algún día de su esclavitud. Cuando nuestras grandes ciudades muestran su riqueza y su grandeza, ocultan a la vez y con mucha frecuencia miserias merecedoras de aplicárseles las acusaciones vengadoras de los profetas.

c) *Las ciudades y la historia*

La historia y la arqueología no desmienten el retrato que los profetas hacen de las ciudades. Nos dicen, en primer lugar, que las ciudades fueron ante todo concentraciones de riquezas. Junto a los pueblos que viven a diario de una economía de subsistencia, las ciudades almacenan víveres y viven de provisiones almacenadas. Las ciudades no producen, por otra parte, todo lo que almacenan y consumen. Absorben los productos de los campos. Todo el mundo trabaja para ellas. La actividad típica de las primeras ciudades es el intercambio de mercancías y servicios. El comerciante fue el personaje que dejó huella en la sociedad urbana.

Las ciudades nacieron en el momento en que pudo concebirse el comercio. Los pueblos se transformaron en ciudades cuando un cierto número de habitantes pudo dedicarse a otras actividades que a las impuestas por la subsistencia. Las ciudades nacieron de los excedentes agrícolas, fruto de las condiciones más favorables o de las mejoras técnicas. Al producirse objetos de lujo, necesidades nuevas, y para atender a éstas, nació cierto número de profesiones nuevas. La sociedad urbana comenzó a diversificarse. La ciudad se transformó en centro de almacenamiento de estos nuevos productos y en centro comercial. Así aparecieron las primeras aglomeraciones urbanas en Sumeria, y más tarde en toda Mesopotamia: Eridu, Larsa, Lagas, Uruk, Nipur, Surupak y Kis, Gender, Nasr, Esnuna, Mari... Se formaron otras ciudades en Egipto y en el valle del Indo. Todas las primeras ciudades se construyeron en llanuras aluviales fértiles, con posibilidad de grandes cosechas, y al mismo tiempo lejos de materias primas, es decir, en un ambiente que sugería los intercambios de productos agrícolas por productos de materias primas —madera, piedra, metales— sacados de montañas más pobres.

La riqueza acumulada en las ciudades de la antigüedad podría ser hoy mismo impresionante. Ur llegó a ciudad en el 5.° milenio. Fue una gran metrópoli del Antiguo Oriente, junto al Golfo Pérsico. Debió alcanzar 30.000 habitantes en el 4.° milenio, pero pudo llegar a los 100.000 en el año 2500. Babilonia tendría 150.000 bajo los sucesores de Hammurabi, y más de 300.000 en tiempos de Nabucodonosor. Menfis, Nínive, fueron ciudades parecidas. Más adelante, la antigüedad cuenta con ciudades más importantes todavía. Seleucia, que desplazó a Babilonia después de la muerte de Alejandro, pudo contar con 600.000 habitantes.

Pataliputra, en el valle del Indo, debió alcanzar el medio millón, cuatro o cinco siglos a. de C. Siracusa, fundada por los griegos, rebasó rápidamente a todas las ciudades de la madre patria. Con sus 400.000 habitantes, su tirano, Dionisio I, la hizo la mayor ciudad del Mediterráneo al entrar en el siglo IV. Cartago no superó, sin duda, los 300.000. Pero Alejandría se debió acercar a los 700.000 al comienzo de la era cristiana, no superándola sino Roma con más del millón, según se estima, en tiempo de los emperadores.

Desde su aparición, las ciudades se presentaron como una verdadera matamorfosis de la humanidad, como un paso hacia adelante que implicaba una mutación. De repente, la revolución urbana liberó energías humanas milenarias insospechadas. Y fue verdaderamente necesario que la ciudad apareciera a los ojos de sus habitantes como un inmenso progreso para que sus habitantes se sometiesen al sufrimiento y a las humillaciones que les exigía. Pues, desde el principio, la ciudad apareció marcada con una contradicción. Portadora de las más grandes esperanzas, se convirtió en instrumento de opresión. Las energías humanas que liberó

fueron confiscadas por los más fuertes y por los más violentos, que no dejaron a los vencidos sino las migajas del festín.

La ciudad pagana es asimismo profundamente religiosa. Por los restos de templos que hemos encontrado, podemos comprobar que no fue la devoción la misma en todas partes. Fue, por ejemplo, mayor en las ciudades de Sumeria que en el Norte de Mesopotamia, pero fue grande por todas partes. Algunas ciudades parecen haber sido sólo dependencias de los templos, como las ciudades sumerias, o algunas ciudades mayas, o Tiahuanaco en la alta meseta boliviana, antiguamente a orillas del lago Titicaca. Son casos extremos. Pero ¡cuántas ciudades antiguas dominadas por la mole impotente de sus templos! Hemos recordado ya muchas veces los zigurats de Mesopotamia. Sin embargo, todas las civilizaciones antiguas presentan fenómenos parecidos. Tal es el caso de aquella extraordinaria ciudad de Teotihuacán, en la meseta central de México, metrópoli que alcanzó a lo largo de su edad clásica, del siglo I a. C. al VII d. C., los 100.000 habitantes, antes de extinguirse misteriosamente. Estaba coronada por dos templos colocados en lo alto de las pirámides del sol (63 m.) y de la luna (42 m.). Con el templo de Quetzalcoatl y los santuarios secundarios, se había hecho de la ciudad un lugar de culto. Se puede decir que la ciudad entera estaba al servicio de los templos. Los artesanos los adornaban, los comerciantes les suministraban los recursos de la región y los funcionarios desempeñaban las funciones sagradas. El clero era allí, como casi siempre en las ciudades paganas, muy numeroso y privilegiado en todos los aspectos.

Si la vida religiosa desempeñaba un papel primordial en el sistema económico de las ciudades antiguas, al lado de la vida de palacio y en conexión con ella, su función cultural no era menos importante. Las grandes liturgias coincidían

con las grandes fiestas de la ciudad. Poseemos documentos sobre todo de la fiesta de Año Nuevo en Babilonia. Su ceremonial manifiesta claramente que la estructura de la ciudad estaba planeada en función de las procesiones anuales: la gran avenida tiene el único sentido de permitir la procesión. En Teotihuacán, el urbanismo era también, ante todo, litúrgico: la gran avenida de 2 km. de larga y de 45 m. de ancha es una digna réplica a la gran avenida de Babilonia. Estas grandes vías procesionales eran maravillas artísticas. La de Teotihuacán estaba bordeada de paredes cubiertas de esculturas y de pinturas. La de Babilonia, de 23 m. de ancha, estaba pavimentada con grandes losas; entre la ciudadela y la puerta de Istar, estaba guarnecida por paredes esmaltadas de azul de 7 m. de altas, en las que brillaban rosetones amarillos y también 120 leones distanciados 2 m. unos de otros.

La ciudad antigua no es, sin embargo, sólo lugar de una vida religiosa intensa. Es en sí misma una realidad sagrada. Está envuelta en un mito. Por eso, las liturgias no son actos religiosos *en* la ciudad; son actos *de* la ciudad, expresión de su vida.

En el origen de las ciudades hay generalmente, según las leyendas de fundación, hechos sobrenaturales. No se funda una ciudad sin consultar a los oráculos. Es necesario, pues, que nazca de la voluntad de los dioses. En cuanto a la fundación en sí misma, es una consagración. Trazar sus límites es un acto sagrado: el *sulcus primigenius*. En Roma, se conserva el recuerdo de la ceremonia en la cual Rómulo trazó con el arado el surco que definía los límites de la ciudad.

En realidad, la fundación de la ciudad forma parte del mito de la creación del mundo. En el poema babilónico de la creación, la obra de Marduk termina con la fundación de Babilonia, la construcción de el E-sag-il, y el establecimiento de la fiesta anual de conmemoración.

La ciudad es, en sí, imagen del mundo, un cosmos en pequeño; está situada en el centro del mundo. El templo es, también él, imagen del mundo, lo que basta para explicar su lugar en la ciudad; en Babilonia los siete pisos de E-temen-anki representan los siete planetas; la pirámide truncada es la montaña sobre la que descansa el universo.

Gracias al mito, los habitantes de las ciudades se consideran integrados en la vida, en los ritos y en los misterios del cosmos por su participación en la vida de la ciudad. Su vida urbana tiene un sentido. La religión es la estratagema por la que los habitantes llegan a identificarse con la ciudad. Tal es, por ejemplo, el misterio de la *Roma quadrata,* la Roma dividida en cuatro partes. Cuando el agorero instalado en su sede dirige su bastón hacia el horizonte, divide al mismo tiempo el universo en cuatro partes, dos delante de sí y dos detrás, la derecha y la izquierda, la de delante y la de detrás. Las cuatro partes de Roma corresponden a las cuatro partes del cielo; Roma es la imagen del cielo.

Como *Imago mundi* la ciudad de los paganos está mitificada: es el paraíso, es espacio sagrado, el lugar de la hierofanía, lugar reservado, consagrado. Se le pueden aplicar todos los temas del templo. En realidad la ciudad pagana es como un templo. Fuera de sus paredes, está el espacio de la anarquía, dominado por el demonio. El objeto de las paredes no es sólo el de proteger a la ciudad contra los enemigos, bestias salvajes, bandidos, enemigos armados. Más bien tienen por fin protegerla de todos los enemigos visibles e invisibles. Delimitan el espacio sagrado y protegido. Construir una ciudad es reestablecer una cosmogonía, salvar el mundo del caos, volver a hallar el paraíso perdido.

Según esto, para los paganos, tomar parte en la vida urbana se identifica con salvar el mundo, equivale a participar del gesto salvador por el que el dios creador hace

surgir el orden del caos. La vida urbana se convierte en liturgia, y no es de extrañar que las liturgias constituyan los tiempos extraordinarios de la vida urbana. La simbiosis entre "política" y "religión" es perfecta.

La ciudad pagana es, pues, incontestablemente religiosa. Pero, lejos de justificarla, eso es precisamente lo que la acusa. Su carácter religioso es lo que más escandaliza a los profetas de Israel y la señal más segura de su depravación. No interpretemos las protestas de los profetas como expresiones de celo o de despecho, como si los profetas no protestasen sino contra la personalidad de los dioses venerados por la ciudad, como si los crímenes de los paganos hubiesen consistido en dar a otros dioses el culto debido a Yahvéh, como si su error hubiese sido el equivocarse de destinatarios. Se trata de otra cosa muy distinta. Para los profetas fue todavía más abominable la conducta de los judíos hacia Yahvéh que la de los paganos con sus dioses.

Para comprender hasta qué punto se encuentra en la religión de la ciudad la más grande corrupción, basta recordar lo que fueron aquellas ciudades en lo concreto de la vida humana y ver que todo el aparato religioso tendía a hacer sagrado, intocable, inmutable, aquel sistema de opresión, de injusticia, de orgullo, de autosuficiencia. Se trataba de comprometer a Dios en aquella situación y de consagrar aquella misma situación de la autoridad divina. Se trataba de sustituir el destino de Dios por dioses sin destino. No era engañarse sobre la persona o el nombre del verdadero Dios, sino sobre lo que Dios es y sobre su relación con el hombre.

Los mitos de la ciudad y la religión que imponen ocultan el sentido de la ciudad, encubren su sentido de comunión humana en lugar de darle importancia. Los mitos hacen que la ciudad regrese al cosmos. En lugar de ver al hombre emerger del cosmos, lo atan a él. Lo que impresiona en las

ciudades antiguas es la importancia dada a los elementos materiales, a los monumentos. Estos monumentos tienen valor en sí mismos. No sirven a los hombres. Los templos antiguos son moradas de dioses. No sirven en absoluto a los hombres; no son, por ejemplo, como las iglesias cristianas, que son ante todo sitios de reunión. De la misma manera, las avenidas, los palacios, las murallas. Los elementos clásicos de las ciudades paganas no sirven a los hombres. La ciudad alberga hombres para servirse de ellos. Pero no está al servicio de los hombres que alberga. Y la religión permite todo eso, o más bien lo exige.

Hasta las ruinas son significativas. De Menfis, la célebre ciudad de Egipto, sólo queda la necrópolis de los reyes, enorme cementerio. De las ciudades sumerias quedan los zigurats. Casi por todas partes se encuentran restos de templos, de palacios, de paredes, de puertas abiertas en las murallas. Pero nada o casi nada queda de los habitantes. No se les daba importancia. Los dioses ignoran la persona humana. Los dioses son los que han empujado a construir ciudades monumentales para su gloria y no ciudades residenciales para los hombres. He aquí, pues, adónde ha conducido la ignorancia del verdadero Dios. En el paganismo los pueblos llegan a creerse esclavos de los dioses inventados por ellos. Y porque se creen esclavos, se encadenan y sacrifican su trabajo para construir edificios a sus ídolos. Además, puesto que el rey es delegado de los dioses y está investido de su poder, el servicio al rey completa el servicio a los dioses. Construir palacios se transforma en obra piadosa.

La contradicción interna de las ciudades se manifiesta claramente en el ciclo de la guerra. Los ciudadanos esclavizados construyen torres elevadas, paredes gruesas, palacios espléndidos; seguidamente los enemigos destruyen todo, y se vuelve a comenzar. El mismo orgullo que hace a los hombres esclavos de la gloria de sus dioses y de sus reyes,

los hace luchar contra todos sus enemigos. Y así comienza la guerra.

La religión pagana se aparta de Dios porque hace creer a los hombres que su salvación está sólo en la fuerza y en la salvaguardia de su ciudad, y de este modo los entrega a los vencedores. Por las liturgias que asocian a los ciudadanos a la creación mística del mundo, la religión de las ciudades antiguas da la impresión de que el hombre puede tomar parte en la obra creadora. Le basta entregarse a la ciudad, ponerse al servicio del templo y de la corte. Se le hace creer que, si se opusiese, caería en el caos, su vida se desintegraría.

Convencer a los hombres de fraguar sus propias cadenas ¿no es la más brutal de las mistificaciones?

Ahora bien, las ciudades construidas por las civilizaciones humanas están llenas de tales mistificaciones. No lo hubiéramos reconocido, ciertamente, a no ser por las protestas de los profetas, por la negación de Israel.

Atenas, por ejemplo, la ciudad griega ideal, la obra maestra de la antigüedad, contaba, en la época de su esplendor (431) con unos 40.000 habitantes, hombres libres, contra 150.000 personas sin derechos civiles, extranjeros, mujeres, niños, y 100.000 esclavos. Aun suponiendo las cifras exageradas, la proporción debía ser ésa, más o menos.

Roma mantenía cientos de miles de parásitos, los mostrencos de su imperio. Les distribuía el pan y los juegos, en la imposibilidad de darles trabajo y salario. Era un proletariado inútil, versátil, elemento constante de disturbios y discordias, mantenido para aclamar a los emperadores. Al mismo tiempo los pueblos sometidos trabajaban para mantener esta masa inútil, para darles el pan gratis y procurarles los juegos del circo.

La ciudad, tal como era, hubiera continuado presentándose como una mezcla inevitable de esperanzas y frustraciones, de riqueza y de miseria, de poder y de esclavitud, como fruto de una fatalidad, si la negación profética del Antiguo Testamento no la hubiese desenmascarado, si no le hubiese puesto en frente la imagen de una comunión humana, la comunidad de la alianza, formada por hombres que se alejaron de las ciudades para intentar otra cosa. Entonces apareció que lo que Israel buscaba en el desierto era el sentido de la ciudad. Presentando a las naciones el plan de una comunión de hombres, de personas, fundada únicamente en una conciencia común, en una voluntad común, Israel descubrió el fracaso de la ciudad. Hizo ver que la ciudad no podía tener otro sentido que el de realizar la comunión humana. Eso precisamente era lo que había atraído a los hombres a la ciudad. Eso continuaban esperando contra toda esperanza. Pues esa esperanza siempre quedaba frustrada.

La negación de Israel hacía ver que la ciudad necesitaba de una salvación. Pero Israel no la ofrecía. Sólo ofrecía una paradoja: la huida, el desierto. No era, efectivamente, la solución de Dios. La huida sólo tenía por fin permitir la negación para preparar una salvación futura. No era en sí un término, un fin, una solución. En cuanto a la comunión de la alianza, los profetas acusaron constantemente a Israel de no serle fiel. La comunidad de la alianza no se puso en práctica. La idea de las tribus reunidas fraternalmente en el desierto no se realizó. Sólo fue una visión profética cuyo fin consistió únicamente en hacer aparecer los defectos de las ciudades construidas por los hombres y en dar a conocer la espera de otra ciudad para el futuro. Se trataba de hacer ver lo que sigue oculto en la ciudad pagana y constituye su sentido único y su justificación: la promoción de la comunión de los hombres.

3. El fin de la dialéctica: la superación de la ciudad

Según la perspectiva bíblica, el factor nuevo, motor de la dialéctica de salvación de la ciudad, es Israel y su testimonio profético. Israel, pues, es suscitado y enviado por Dios. Es propiamente la intervención de Dios en la historia. Los elementos de la dialéctica de salvación de la ciudad no se dan desde el principio. No son inmanentes a la ciudad en su origen. El testimonio profético no era inmanente a la ciudad. Era inimaginable de todo punto en la ciudad pagana. Los sabios y filósofos que, a veces, tuvieron como un presentimiento de la ciudad, quedaron incomprendidos o incluso, como Sócrates, fueron expulsados de la ciudad y aniquilados.

Hubo, pues, en un momento dado de la historia, una entrada de algo nuevo, la denuncia de los profetas en toda su extensión, esa denuncia que es la Biblia, testimonio eterno de lo que se vivió en un tiempo para enseñanza perenne. Y, sin embargo, la venida del mensaje profético era tan sólo una etapa. Más allá de la negación habrá otro gesto de Dios, y será un gesto de reconciliación a través de una superación de la ciudad. La idea de comunión humana dejará de ser extraña a la ciudad, la ciudad dejará de estar vacía de sí misma. Y esta última fase de la dialéctica de salvación tampoco se ha dado aún. Tampoco es inmanente a la ciudad, ni por otra parte a Israel. El último acto de Dios para hacerla surgir en el mundo se llama en la Biblia el advenimiento de la nueva Jerusalén (Ap 21-22; Heb 12, 22-24).

La nueva Jerusalén constituye, según la Biblia, la realización del sentido de la ciudad. Significa que Dios no reniega de lo que ha brotado de su creación, que los hombres están hechos para vivir en ciudad, que la evolución social que culmina en la urbanización está en la línea del futuro de la humanidad, pero, al mismo tiempo, significa que la ciudad debe pasar por una salvación radical.

La venida de Jesús a este mundo no coincidió con la aparición de la ciudad nueva. Y, sin embargo, algo ha cambiado. ¿Qué?

Se ha rebasado y al mismo tiempo no se ha rebasado el dualismo del paganismo y de Israel. Se ha rebasado y mantenido a la vez el dualismo de la ciudad y de la comunidad de la alianza. El principio de la reconciliación se dio ya en Jesucristo. Pero obra obscuramente. No es suficiente para superar definitivamente la separación de la ciudad y de Israel. No es suficiente para eliminar las razones que provocaron la antítesis.

Sin embargo, el dualismo se transforma: se bipolariza en Iglesia y vida cristiana. La Iglesia nació de Israel. Es su continuación y superación al mismo tiempo. Es continuación en cuanto, nacida históricamente de Israel, mantiene en el mundo, al igual que Israel, una comunidad de la alianza cuya unidad no es la ciudad sino la fidelidad a la palabra, a la alianza y a la promesa. Por ello no se disuelve en la ciudad. Realiza, fuera de las estructuras propias de la ciudad, una comunión humana. Y, sin embargo, se distingue de Israel en que no huye de la ciudad. Se instala dentro.

Movida por la Iglesia, la ciudad también se transforma. Discute sus deformaciones históricas. Discute sus costumbres y política tradicionales. Tiende a transformarse en comunión de los hombres. No vive ya simplemente de su pasado. "Obra" movida por las fuerzas del futuro. La salvación de Dios comienza a penetrarla.

No se trata ya de una oposición en forma de separación. Pues entre la Iglesia y la ciudad se realiza una especie de implicación mutua. Los mismos hombres pertenecen a la ciudad y a la Iglesia. La Iglesia está, por tanto, en la ciudad y la ciudad en la Iglesia. No se confunden; constituyen, más bien, como dos polos de una misma historia.

Entre la afirmación y la negación de la ciudad hay ya una síntesis. La que cada cristiano procura establecer en su persona. Cada uno, en efecto, depende de los dos polos. Pero esta síntesis siempre es inestable, inacabada. Nunca hay armonía completa. Cada cristiano experimenta en sí mismo la tensión entre la ciudad y la Iglesia, a pesar de los esfuerzos de síntesis.

Veamos sucesivamente la Iglesia y la ciudad de régimen cristiano.

a) La Iglesia

El Nuevo Testamento y veinte siglos de historia muestran la supervivencia en la Iglesia de las ideas esenciales del judaísmo en cuanto se refieren a su actitud hacia la ciudad. Sin embargo, estas ideas están transpuestas en un contexto más reciente que les da resonancias nuevas en la continuidad con el Antiguo Testamento. La historia enseña, por otra parte, que la Iglesia está siempre amenazada de recaer en las actitudes del Antiguo Testamento y que debe reformarse constantemente para seguir fiel al espíritu del Nuevo.

Jesús conoció durante sus años de vida pública la vida nómada de los patriarcas. Fiel al carácter de su pueblo, pasó por esta tierra como extranjero. Cuando subió a Jerusalén lo hizo como huésped. Pasó su vida de profeta yendo de ciudad en ciudad, de pueblo en pueblo (Mt 4, 23; 9, 35; Lc 4, 43). Envía también a sus mismos discípulos de ciudad en ciudad (Mt 10, 11, 23). Más tarde los Hechos de los Apóstoles muestran a los enviados de Jesús yendo de una parte a otra como viajeros infatigables.

Sin embargo, la vida errante de los discípulos tiene un

sentido que rebasa el de la vida errante de los hebreos. Los cristianos dirán con san Pablo: "Para nosotros nuestros derechos de ciudadanía radican en los cielos" (Flp 3, 20). En eso son como Abrahán, que "esperaba entrar en la ciudad de firmes cimientos, cuyo arquitecto y constructor es el mismo Dios" (Heb 11, 10). Pero los cristianos no viajan sólo para esperar, por carecer de morada permanente. Van a las ciudades, van de ciudad en ciudad, no sólo de paso, sino como embajadores enviados para anunciar en ella el Evangelio. San Pablo no va sólo de ciudad en ciudad porque es expulsado o porque no quiere adaptarse. Va a la ciudad y continúa su camino porque le quedan otras ciudades que visitar.

"Extranjeros y huéspedes de paso". Así se llamaban a sí mismos los israelitas. San Pedro aplica los mismos títulos a sus cristianos (I Pe 2, 11). Según la Epístola a los Hebreos los grandes antepasados en la fe, que fueron huéspedes y peregrinos sobre la tierra (Heb 11, 13), son nuestros modelos. Como ellos, "no tenemos aquí ciudad permanente, sino que vamos buscando la ciudad futura" (Heb 13, 14). En este sentido seguimos siendo una diáspora, un pueblo que no se reúne en este mundo visible, sino que espera reunirse en un mundo futuro. La ciudad es el cuerpo, la unión de los hombres. Una diáspora queda fuera de esta unión. Se establece al margen. Por eso los cristianos esperan reunirse en el futuro. No tienen sobre la tierra ciudad que sea la ciudad de los cristianos (I Pe 1, 1; Sant 1, 1).

Y, sin embargo, la diáspora de los cristianos es diferente de la de Israel. La de Israel suscita la creación de ghettos en las ciudades de los paganos, pues los judíos seguían indiferentes al desenvolvimiento de las ciudades paganas, de las que no debían sentirse solidarios. Pero los cristianos no deben ya formar ghettos. No tienen en sí ningún principio de distinción que los lleve a reagruparse entre sí. Per-

tenecen a la ciudad pagana por nacimiento y no son indiferentes a su progreso. Por el contrario, su misión los envía a la ciudad pagana. Su diáspora está orientada no hacia fuera, sino hacia dentro.

En la antigua Iglesia, la conciencia que tienen las iglesias de ser extranjeras se expresa por el nombre que se dan. Se llaman "parroquias", y esta palabra recuerda al estatuto de los extranjeros en las ciudades del mundo romano. Las iglesias son parroquias, es decir, colonias de extranjeros. En el siglo II todavía se comprende y se admite el sentido etimológico de la palabra. Cuando se hablaba de "parroquias" extendidas por el mundo, o de la "parroquia" de tal ciudad, se quería hacer resaltar el carácter de diáspora, de extranjeros y de huéspedes que tenían los cristianos. Pero al mismo tiempo se palpaba que la designación de "parroquia" de tal o cual ciudad significaba a la vez una solidaridad con la ciudad. Parroquia, de hecho, tomó un sentido diferente del de ghetto de esta o de aquella ciudad, o de colonia palestina de tal o cual ciudad. Parroquia significó comunidad cristiana, cuya misión es tal o tal ciudad. Se refleja en las palabras el nuevo sentido que toma la diáspora.

El desierto también sobrevivió en la Iglesia. San Juan Bautista anuncia su mensaje en el desierto (Mt 3, 1, 3). Jesús comienza su misión por una estancia de cuarenta días en el desierto (Mt 4, 1), en la que no podemos menos de reconocer una continuación de la gran Leyenda del desierto de Israel (Dt 8, 2s). El hambre, la tentación, el desierto mismo recuerdan los cuarenta años de vida nómada de las doce tribus, la vida de Moisés, la vida de Elías. También la Iglesia es alimentada (Mt 14, 13ss) y tentada en el desierto.

Los cristianos vivieron espiritualmente el desierto desde el principio. No sólo tomaron el nombre de *qahal,* "iglesia",

sino que quisieron vivir sus costumbres. Viviendo en la ciudad, vivían como si estuviesen en el desierto. Al menos, eso parecía el ideal. La vida de las primeras comunidades cristianas fue vida monástica. Cuando las comunidades se hicieron más numerosas y sus costumbres dejaron de ser las del desierto, los que permanecieron sensibles a la vocación de "iglesia" sintieron la necesidad de huir al desierto, en el sentido propio, y de imitar la experiencia de Israel, de Moisés, de Elías, en el sentido más concreto, más material de la experiencia. La vida de san Antonio fue sentida como una llamada, como la llamada al retorno de la Iglesia a sus orígenes. Miles de cristianos convertidos tomaron el camino del desierto, o al menos, del campo, del monasterio. En el ambiente del desierto encontraron las ideas bíblicas de la revelación del verdadero nombre de Dios, de la tentación y de la educación divina, de la pobreza. La ascesis y la mística del desierto suministraron, por así decir, el armazón de la doctrina de los caminos espirituales, de la elevación del cristiano de todos los tiempos.

Sin embargo, el desierto no tiene para la Iglesia la misma forma que en el Antiguo Testamento. El pueblo de Israel se instalaba verdaderamente en un estado de separación, renunciando a tomar parte en la civilización del mundo. La Iglesia no se instaló en el desierto de manera permanente. Para los monjes mismos, la salida de la vida urbana no es definitiva, ni total. El desierto es mucho más un modo de vida interior y personal que una forma exterior. Cuando se manifiesta de modo visible, como en la vida eremítica o monástica, es más signo y símbolo que intención de sustraerse a la vida de la ciudad y a sus consecuencias.

La tentación de la Iglesia consiste en dar marcha atrás, en volver a las actividades del Israel del Antiguo Testamento, en aislarse en ghettos, en desarrollar la vida aislada de un pueblo separado, y en ignorar lo que sucede en la ciudad.

Hubo cierto ideal monástico en la historia, a lo largo de la alta edad media. En el momento en que la vida urbana de Europa occidental había vuelto al nivel anterior al Imperio romano, los cristianos se concentraron en los monasterios, cuyos muros protegieron el desarrollo de la Iglesia. El cristianismo intentó constituir una especie de sociedad mística. Pero hay que situar este episodio en su contexto. En la ausencia de una sociedad urbana, se trataba de una especie de civilización de sustitución, y no del ideal cristiano.

b) La ciudad de régimen cristiano

Jesús no quiso sólo fundar la Iglesia, quiso también reconstruir de alguna manera este mundo y sus ciudades. Por eso la presencia actual de la nueva Jerusalén afecta no sólo a la Iglesia, sino también a todas las ciudades, en la medida en que el Evangelio las penetra. La ciudad misma llega a ser el otro polo de la existencia cristiana. A veces cierta literatura ensalza a la Iglesia con tal exclusivismo que parece olvidar ese otro polo de la obra del Salvador. Pues, efectivamente, en Jesucristo se realiza una salvación de la ciudad.

Esta dimensión de salvación no siempre la puso de relieve la teología escolástica. Es probable que este defecto se deba a la influencia de su filosofía helenista y quizá, también, accidentalmente, al hecho de que los escritos políticos de Aristóteles llegaron tarde a manos de los teólogos medievales, cuando ya estaba elaborada su teoría de la gracia. El efecto de la redención de Cristo se enunció en términos relacionados con el individuo. Incluso el ser social del hombre se describió en términos de virtudes individuales. Los efectos de la redención no se mencionan en la realidad humana concreta total: por ejemplo, en la ciudad. Pero basta recordar esta situación histórica para ver que la doctrina de la

salvación individual y de la gracia contiene implícitamente una afirmación de la salvación de la ciudad.

Lo que no significa que las ciudades actuales, donde viven los cristianos, corresponden al ideal, ni que son lo que podrían ser en las condiciones actuales. Excusarlas de todo pecado sería volver al polo representado por las ciudades paganas que ayudaron a legitimar la situación existente. No basta la venida de Cristo para que todas las ciudades se transformen en comunidades verdaderamente humanas.

Basta una mirada a la realidad concreta para dejar de ilusionarse. Al contrario, la situación de las ciudades en el siglo XX es trágica. Actualmente, millones de hombres, sobre todo en los países llamados del tercer mundo, son arrastrados irresistiblemente por las promesas que les ofrece la civilización de las ciudades. Pero las ciudades no están preparadas para recibirlos y no tienen prisa para acogerlos. Parecen más preocupadas por mantener los privilegios de una pequeña minoría. Millones de hombres amontonados en una promiscuidad que impide todo equilibrio psicológico y toda vida familiar. Triunfo del amontonamiento, del ruido. Hombres condenados a la inseguridad, que viven de los desperdicios, de la basura dejada por la civilización. Los edificios se multiplican. Pero también se multiplican las víctimas humanas de tantos esplendores. Como en la antigüedad, las ciudades ensalzan a las minorías que las levantan en torno a sus personas, pero ignoran a las masas que se mueven alrededor de sus constelaciones.

En estos defectos de nuestras ciudades hay algo que nunca solucionaremos. Aun en las mejores circunstancias, los problemas corren más aprisa que las soluciones. Todavía no se ha resuelto un problema, cuando se descubre con horror otro. Siempre llegamos con retraso. Es como si hubiésemos contraído en los orígenes de la humanidad un retraso imposible de recuperar.

Otra parte de los vicios de nuestras ciudades puede atribuirse quizá a la rapidez de la urbanización contemporánea. De hecho, hay situaciones que se normalizan espontáneamente al cabo de algunos años. Pero ¿quién se atrevería a decir que la miseria de nuestras ciudades es tal como para resolverse por sí misma, para arreglarse con el tiempo?

Hay una tercera parte que constituye nuestra culpabilidad. Es la que no se arregla por culpa de los hombres. A ésta se dirige la palabra y la fuerza del Evangelio.

¿Hay que decir que nada ha cambiado desde la venida de Jesucristo y que todo sigue como antes? No, algo cambia, pero este cambio puede siempre ser puesto en tela de juicio. No hay salvación asegurada, definitiva, como si el paganismo hubiese desaparecido para siempre y no amenazase las pocas conquistas logradas sobre él.

La ciudad ha cambiado bajo la acción de los cristianos, por la desaparición de formas religiosas que justifican o mantienen o hasta crean aberraciones. Porque las mayores corrupciones del hombre son efectos de desviaciones religiosas.

La ciudad pagana debió cambiar sus costumbres progresivamente. Ya no es obligatoria la prostitución sagrada para todas las mujeres, como en la antigua Babilonia. En caso de calamidad pública, ya no se arroja a los niños a la boca encendida de Baal para quemarlos, como se hacía en Cartago. En los estadios, ya no se arroja a los cuerpos vivos de los prisioneros a las fieras para diversión de las masas, como en Roma. Ya no existen los combates de los gladiadores. Estos excesos de monstruosidad provocaban el horror de los judíos y de los cristianos. Exceso tan grande no se tolera ya fácilmente, aunque puedan todavía amenazarnos retrocesos al paganismo, como vimos en el nacismo.

No sería fácil demostrar históricamente qué deben las ciudades al cristianismo. Habría que estudiarlas una a una y hacer la historia de las influencias que han actuado en cada caso. Es más importante realzar que, sea lo que fuere del pasado, la tarea de los cristianos y el efecto de la redención de Cristo es salvar la ciudad de su mal, transformarla en una auténtica comunión humana.

c) Dialéctica de la Iglesia y de la ciudad

Podemos estudiar esta dialéctica, ya a nivel de la persona cristiana, donde tiene lugar la reconciliación, ya a nivel de los dos modos de vida común en un intercambio permanente y en un equilibrio inestable.

En las sociedades rurales tradicionales, como en las sociedades primitivas, la distinción entre los dos polos del régimen cristiano no llega a manifestarse con plena claridad. En la civilización urbana es donde se afirma la tensión entre la Iglesia y la ciudad, donde la doble pertenencia se hace un problema personal. El conflicto de las dos pertenencias no puede ser escamoteado. Hay, realmente, en el hombre que vive en la ciudad una doble polaridad. Pues en la ciudad la civilización se presenta como un conjunto de actividades organizadas y coherentes, dotadas de finalidades.

Sería una ilusión querer vencer definitivamente la tensión de las dos pertenencias. El problema sigue planteado en cada momento. Pues el cristiano no puede resignarse a yuxtaponer los dos mundos de los que depende, con peligro de dividir su tiempo y sus preocupaciones y de establecer un tabique de contención entre los dos para evitar que el uno invada el terreno del otro. El cristiano encuentra en su pertenencia a la Iglesia los impulsos que le obligan a poner en tela de juicio el estado de su ciudad y a introducir los fermentos nuevos que unirán a los hombres.

De hecho, las energías de la redención consiguen progresivamente romper las barreras, suavizar las costumbres, cambiar las instituciones. Históricamente, las primeras comunidades cristianas vivieron mucho tiempo a modo de ghetto, a pesar de la doctrina que claramente establece la distinción entre el Israel antiguo y el nuevo. Esto duró hasta Constantino, y las primeras actividades más positivas, más constructivas no se tomaron de la noche a la mañana en el seno de las ciudades del mundo antiguo.

Las ciudades antiguas constituían un ambiente tan impregnado de corrupción que la participación en la vida social pareció imposible a los primeros cristianos. Los primeros cristianos se separaron de sus conciudadanos en casi todos los actos de la vida social: juegos del circo, fiestas religiosas, culto imperial, triunfos de los generales vencedores. Pronto se vio que la participación de los cristianos en la vida civil exigía una transformación en las costumbres y en las instituciones. No se podía entrar de golpe en una actitud de intercambio y de intercomunicación.

La presencia de los cristianos en la vida de la ciudad es un ideal, una meta que hay que conseguir. No es una situación adquirida. Es notable, por ejemplo, que en los primeros tiempos de la Iglesia los cristianos consideraron una serie de profesiones como incompatibles con la pertenencia a la Iglesia. Y precisamente son las que tienen una importancia social muy grande, las que están más estrechamente ligadas a la vida comunitaria de la ciudad: magistrados, actores, presidentes de juegos, encargados de casas de prostitución, sacerdotes, adivinos, hechiceros...

Tertuliano hacía notar: "la primera señal por la que los paganos reconocen a un nuevo cristiano, es que ya no va a los espectáculos; si vuelve a ellos es un desertor." Este proceder era tan llamativo que la principal objeción de

Celso contra los cristianos consistió en afirmar que éstos vivían apartados de la vida común; que se separaban de la vida del Imperio. Que no se les veía participar en los actos de la vida pública. Que no aceptaban magistraturas para no solidarizarse con la idolatría.

El mismo problema se ha planteado en toda sociedad pagana. Se plantea también hoy en la medida en que las ciudades contemporáneas son todavía un medio pagano. No es posible la participación integral de los cristianos en la vida urbana. Hay muchos lugares públicos adonde no pueden ir; actividades, profesiones que no pueden ejercer; reuniones, fiestas, celebraciones, diversiones en las que no pueden participar sin comprometerse con el paganismo y sin renunciar a su carácter propio.

En la medida en que la ciudad es pagana, no es posible una participación de los cristianos. Se hace posible en la medida en que la ciudad se transforma. Una participación integral es una posición límite nunca alcanzada.

Los cristianos son enviados a la ciudad, no para asimilarse a ella y disolverse en sus estructuras, sino para transformarla, para liberarla de sus pecados, para adaptarla para una verdadera comunidad humana. En eso consiste la dialéctica interior de cada cristiano: acercarse a la vida urbana lo bastante para convertirla y alejarse también lo bastante para no ser convertido por ella.

Más bien que tener que afrontar esta tensión interior permanente, algunos cristianos pueden estar tentados de dar marcha atrás y volver al ghetto del Antiguo Testamento. Pertenecen a la Iglesia de manera tan exclusiva que la transforman en una sociedad cerrada y completa al margen de la vida urbana. En lugar de abrir mediante la misión el círculo de las exclusivas, lo mantienen cercado.

Si la misión consiste en hacer los ambientes de la vida

urbana cada vez más receptivos a los temas cristianos, para así hacer la presencia cristiana más completa y aumentar las posibilidades del modo de vivir, ellos no van más allá de la comprobación de una incompatibilidad. Ahora bien, las incompatibilidades están hechas para ser reabsorbidas; no son permanentes.

El catolicismo del siglo XIX y de la primera mitad del XX ha sido en gran parte un catolicismo de repliegue, de *retorno al ghetto de la Iglesia primitiva, gracias a una red* muy desarrollada de instituciones sociales de todas clases. Estas instituciones han desempeñado su papel. Han mantenido a un pueblo de cristianos al margen de la vida de la ciudad. Pero, correlativamente, han alejado a los cristianos de su misión respecto a la ciudad. La descristianización fue de este modo, al mismo tiempo, la causa y la consecuencia de la actitud de los cristianos.

Cuando las estructuras oficiales de la Iglesia animaban claramente las soluciones de repliegue, la mayoría de los cristianos de Occidente no se resignaron a sacrificar su aportación a la sociedad urbana —hablamos siempre de sociedad urbana porque las ciudades son las que vivieron estos conflictos, mientras que la sociedad rural no llegó a formularlos claramente. Por fidelidad a la civilización urbana, algunos cristianos renunciaron a sus vínculos con la Iglesia. Escogieron el riesgo de salvaguardar el espíritu del cristianismo sin la Iglesia. Situación paradójica que dominó la historia de Occidente desde la edad media: la gran mayoría de los cristianos se desliga de la Iglesia y rompe sus lazos de solidaridad para no entrar en el ghetto. Y lo hacen con la pretensión de salvaguardar mejor que la Iglesia la substancia del Evangelio.

De hecho, sin las estructuras eclesiásticas, el peligro de recaer en el paganismo es tan fuerte que nadie puede glo-

riarse de estar exento. La vida urbana, una vez desligada de las influencias de la Iglesia, ha sido efectivamente reconquistada por una serie de caracteres paganos visibles en nuestras ciudades de hoy y que no existían hace algunos siglos.

Puede suceder que, a la inversa de lo que pasó en el siglo XIX, las estructuras oficiales favorezcan la apertura a la ciudad pagana. Puede suceder que los cristianos acepten con demasiada facilidad una vida social pagana y admitan o justifiquen costumbres, formas de vida corrompidas por el pecado. Es lo que sucedió durante el reinado de Constantino y de sus sucesores, cuando la Iglesia, deslumbrada por las perspectivas nuevas, se abrió de tal modo a los paganos que ella misma se paganizó; la salvación vino entonces de los monjes.

No es imposible que entremos en un nuevo constantinismo por un nuevo acuerdo entre la Iglesia y la sociedad profana sobre la base de la aceptación por los cristianos de las costumbres y del estilo de vida de la ciudad paganizada.

La dialéctica Iglesia-ciudad no evoluciona de manera continua y lineal. No podemos decir que el cristianismo penetra en las ciudades con movimiento progresivo y continuo. Al contrario, la evolución se realiza por saltos, por choques y contrachoques. Unas veces la Iglesia se abre a la vida social, otras veces se repliega sobre sí misma. Unas veces las resistencias paganas ceden ante la palabra y el entusiasmo de los cristianos. Otras veces se endurecen.

Además, la tensión no toma siempre, ni para todos, formas tan dramáticas. Las oposiciones no siempre son tan abruptas, ni las confusiones tan toscas. Pero, bajo formas atenuadas o bajo formas dramáticas, no todos los cristianos pueden escapar al desafío de realizar la síntesis de sus dos pertenencias. ¿Cuánto tiempo hay que dedicar a las activi-

dades de la Iglesia, cuánto a las actividades de la ciudad? ¿Qué suma de preocupaciones, de reflexiones, qué recursos económicos hay que reservar para la vida comunitaria de la Iglesia? ¿Qué suma para la vida civil?

La Iglesia es una comunidad de alianza, fundada en la palabra común, en la fe, y en la promesa y su espera. Es alianza entre hombres por encima de todos los caracteres que los separa: por encima de la historia y de la naturaleza, pues ambas separan; por encima del paganismo de la ciudad, que, también él, separa. La Iglesia, en cuanto es distinta de la ciudad, hace abstracción de la situación económica, social y cultural de los cristianos. Todo eso dejó de lado Jesús en su predicación. La Iglesia se separó del Israel del Antiguo Testamento precisamente para no estar implicada en una economía, una cultura, una sociedad, una política.

Frente a la Iglesia, en el polo opuesto, la ciudad guarda en régimen cristiano lo que el Concilio llama su autonomía. Constituye una totalidad humana. Es la integración de los hombres en un solo cuerpo. No pierde su misión ni sus poderes. Los cristianos no tienen que huir. Aceptan su misión divina. Reconocen que la redención no consiste en volverle la espalda, en buscar caminos nuevos abandonándola a los paganos.

Según este esquema teórico, no habría tensión entre los dos polos. La ciudad salvada por Cristo, continúa, consolidada, su carrera. La Iglesia sigue su camino. Tampoco se ve, por otra parte, cómo se puedan producir interferencias.

Pero esta situación es sólo una definición límite que no corresponde a ninguna situación concreta. De hecho,

siempre está la Iglesia en vías de constitución y la ciudad en vías de salvación.

La Iglesia nunca es totalmente lo que acabamos de decir. Nunca está hecha de cristianos perfectamente formados, que viven como misioneros en medio de la ciudad y de sus actividades sociales. Se forma conteniendo siempre en su seno "débiles". Los "débiles" son aquellos para quienes el ambiente de la ciudad es siempre demasiado pagano para poder resistirlo. Necesitan el apoyo de una vida comunitaria fuerte. Necesitan apoyarse en cristianos más fuertes. Los "débiles" necesitan, como en tiempos de san Pablo, de un cuasi-ghetto: lugares de reunión, vínculos sociales, actividades comunes en el plan profano. Los niños son eminentemente débiles y necesitan un medio cerrado para formarse una personalidad cristiana. Las formas de institucionalidad de la Iglesia varían, por otra parte, según la "debilidad" siempre relativa de los cristianos y según las situaciones paganas de la ciudad, según las oscilaciones de la política eclesiástica.

Cuanto más se cristianice la ciudad, transformándose en "cristiandad", y cuanto más pueda la Iglesia renunciar a sus instituciones propias, más se abrirá a las actividades de la ciudad, menos motivos encontrará para abrir escuelas, instituciones culturales, caritativas, etc. Más se aproximará a su misión propia. Más se reducirá a su carácter específico. Pero, al contrario, cuanto más pagana sea la ciudad donde se encuentra y más resista a su influencia, más sentirá la necesidad de replegarse en una vida social propia al margen de la ciudad. Cristiandad e instituciones cristianas son dos términos antagónicos. Su desarrollo es inversamente proporcional.

En cuanto a la ciudad de régimen cristiano, nunca fue cristianizada totalmente. Por eso, siempre se siente en con-

flicto con la Iglesia. Al menos, un conflicto está siempre latente. La ciudad descubre su autonomía perfecta el día en que la Iglesia renuncia a sus actividades profanas y desiste de constituir una sociedad al margen de la sociedad civil. Pero la Iglesia puede hacerlo sólo cuando la ciudad esté purificada de todo paganismo. En la medida en que es pagana, la ciudad experimenta la presencia de la Iglesia en su seno, como la presencia de un cuerpo extraño que amenaza su cohesión y los valores que la constituyen.

También en este caso la tensión es inevitable y permanente. Hay épocas en que la vida civil tiende a hacerse más agresiva y más exclusiva de todo lo que no se integra. Entonces nace la persecución. Hay épocas en que la sociedad urbana se hace más tolerante y acepta una falta de integración para evitar conflictos insolubles. Son las épocas de coexistencia. La distancia entre estos dos términos es tanto más pequeña cuanto más se inspiren las costumbres de la ciudad en el Evangelio. Por otro lado, la evolución ni es continua ni progresiva. Procede por saltos, retrocesos y avances.

II. La tipología de la ciudad

Acabamos de ver a la ciudad comprometida en una dialéctica de posición y de oposición. Sin duda lo dicho en el párrafo anterior habrá dado la impresión de haber sido injusto tanto con la ciudad como con el judaísmo. En efecto, la dialéctica no da cuenta de la totalidad de los fenómenos históricos. Cuando se trata de definir el sentido de las realidades en la economía de Dios, hay que recurrir también

a la tipología y a la pedagogía. En primer lugar veremos la aplicación del principio de la tipología a la ciudad.

La dialéctica muestra la orientación de las realidades escalonadas en el tiempo hacia el futuro. Define el sentido que tienen con relación al término final. Pero las realidades humanas tienen también su consistencia propia. Dios no hace que vivan generaciones humanas durante milenios sólo para preparar, gracias a un juego dialéctico, una humanidad nueva. Dios no abandona el presente. El presente, todos los presentes tienen su sentido. Vivieron y viven todavía hombres en ciudades paganas. Vivieron hombres en la Jerusalén "actual", como dice san Pablo (Gál 4, 25). Su vida no tuvo sólo valor de medio. En aquel tiempo, tuvo su valor. Este valor desapareció, pero existió. Es un defecto valorar sólo lo que es eterno y universal. Vidas que tuvieron valor antiguamente y ahora no lo tienen. Es lo que llamamos valor tipo.

Estudiar los tipos es estudiar las realidades tales como existieron o vivieron en su contexto histórico, en su densidad.

1. Jerusalén

¿En qué se diferenció Jerusalén de las otras ciudades de la antigüedad y de la historia en general? ¿Fue algo distinto de una concesión al paganismo de los israelitas, de una infiltración pagana en el pueblo de Dios? Los profetas denunciaron en el apego de sus contemporáneos a su Jerusalén una forma de idolatría, de falta de confianza en Dios, y, por consiguiente, de ignorancia de la verdadera naturaleza de Dios. Sus oráculos contra Jerusalén son tan implacables como sus oráculos contra las metrópolis paganas. Pero ¿no tiene otros aspectos más la ciudad de David?

A primera vista, la ideología que los judíos elaboraron en torno a su capital se parece mucho a las ideologías de los pueblos vecinos. Se descubre la misma confianza en la inexpugnabilidad de la ciudad, garantizada por la presencia y el poder de la divinidad. Se descubre la convicción de que están ligadas la suerte de la ciudad y la suerte de su dios. De una y otra parte la ciudad está dotada de significación cósmica: es montaña sagrada, ombligo del mundo. Los salmos contienen elogios de Jerusalén inspirados ciertamente en la mitología pagana.

Es notable que la tradición profética acabara por aceptar muchos de los temas mitológicos. Fue cuando los profetas tomaron conciencia más claramente de que la Jerusalén actual era un tipo de la Jerusalén futura. Entonces aplicaron los temas mitológicos a la Jerusalén futura. La transformación de la mitología en escatología constituye un caso particular de un fenómeno general en el Antiguo Testamento. En los salmos y en las profecías del exilio (Is 40-66, por ejemplo) se piensa siempre en primer lugar en la Jerusalén de las promesas. Los judíos aprendieron de este modo a vivir conscientemente la situación típica de Jerusalén. Su devoción a la ciudad se proyectaba en la realidad futura y no simplemente en el presente.

Ahora bien, esta actitud, que descubrimos en los textos bíblicos que celebran a Jerusalén, supone que los profetas daban a la ciudad de David cierto valor intrínseco, algo positivo, representativo de una primera realización de lo que sería la Jerusalén futura. ¿Qué había, pues, en la Jerusalén histórica que pudiese proporcionar un punto de partida a la revelación de la Jerusalén futura? Porque, en fin, a pesar de todo, no revelaron los profetas la ciudad de las promesas como una "Babilonia celeste" o una "nueva Tiro" o una "Menfis, esposa del cordero". Eso debía ser Jerusalén. ¿Por qué?

Jerusalén es la ciudad donde Dios habita; la ciudad amada de Dios, de la que se compadece y a la que levanta del abatimiento y de la humillación; la ciudad que debe todo a Yahvéh; la ciudad donde reside la Gloria, donde se establece la alianza; la ciudad fecunda, merecedora de llamarse la Esposa de Dios.

Es verdad que todos estos títulos se refieren a la Jerusalén futura. Es verdad también que los profetas ensalzan a la Jerusalén futura y condenan a la Jerusalén tal como la viven en Israel. Cada promesa incluye una acusación. Es como si los profetas acusasen a la ciudad de no ser lo que Yahvéh hará de ella, de ser infiel a su esencia. Pero eso mismo supone que Jerusalén debería ser lo que acabamos de decir. Dicho de otra manera, Israel imagina una ciudad dotada de los atributos que acabamos de enunciar. Ve estos atributos vividos en una ciudad.

Israel ve en una ciudad la realización de la fe y de la fidelidad. Nuestra teología occidental, individualista, nos ha habituado a entender la fe y la fidelidad a Dios como una realidad estrictamente personal, en el sentido individual. En cierto modo nuestra teología de la fe es más individualista que nunca. No es ésta la visión bíblica. La visión final de la fe y del encuentro con Dios no es la visión de la soledad de Abrahán. El encuentro con Dios, el conocimiento de Dios, la fidelidad a Dios son realidades que, al final, se viven en común. Ahí está el contenido de Jerusalén como tipo. La encarnación de la fe es, en este caso, una ciudad y no un individuo. El Antiguo Testamento muestra la figura suprema de la alianza y del amor conyugal no como un amor entre "el alma" y Dios, sino entre una ciudad y Dios.

Los judíos piadosos del Antiguo Testamento lo vivieron. Creyeron, quisieron, desearon esa fe que Jerusalén

significaba. El error de los fariseos y de todos los que se atenían a la letra de la Biblia fue creer que la Jerusalén carnal, tal como ellos la vivían, era esa fe. Pero sólo la mostraba. La hacía vivir en forma de esperanza. La Jerusalén del Antiguo Testamento era la revelación de la fe por la ausencia. Los israelitas aprendieron a su contacto lo que era la fe y la presencia de Dios que ellos esperaban.

Para que la fe pudiese desarrollarse, fue necesaria la desaparición del revestimiento carnal de Jerusalén. Jerusalén resultaba un obstáculo. Se había llegado a creer que Dios estaba más unido a la Jerusalén de Palestina en razón de sus virtudes especiales y que el término de la economía divina sería una exaltación de esta ciudad, que demostró lo que valía matando a su Mesías. Se necesitaba un nuevo cuerpo en Jerusalén.

Sin embargo, la Jerusalén terrena tuvo el privilegio de ser el soporte de la revelación de la verdadera alianza de Dios y de los hombres. El desierto, la vida errante son sólo caminos. El término se presenta de otra manera. La indigencia, el riesgo, el aniquilamiento son los caminos de la fe, pero no su término.

Jerusalén forma parte así de la fe de Israel, como lo dice muy elocuentemente la Epístola a los Hebreos al revelar el verdadero sentido de la vida de Abrahán: "Por la fe emigró a la tierra de promisión como a tierra extraña, habitando en tiendas con Isaac y Jacob, coherederos de la misma promesa. Esperaba entrar en la ciudad de firmes cimientos, y cuyo arquitecto y constructor es el mismo Dios" (Heb 11, 9-10). Pues "Dios les tenía ya preparada una ciudad" (Heb 11, 16).

2. Las ciudades paganas

¿Qué demuestra la historia? La ciudad no nació por simple evolución de las aldeas. No nació de la ampliación natural de las comunidades elementales. Su aparición constituyó en la historia de la humanidad un verdadero cambio. Se necesitó una nueva configuración de factores. Cuando comenzó la revolución urbana, ya existían los factores que constituyeron la ciudad. Sin estos factores materiales, nadie hubiera podido hacer surgir a las ciudades. En los pueblos neolíticos existían ya una agricultura, técnicas artesanas, elaboración de metales, utilización de las energías de los animales, del viento, del agua; existían los primeros ensayos de navegación, los primeros elementos de fijación de las operaciones intelectuales. Todo lo cual era indispensable para el funcionamiento de una ciudad, pero todo eso, en estado de dispersión, no formaba una ciudad. Fue necesario que se produjese una concentración de hombres y una coagulación de todos los factores alrededor de un centro. Esa emergencia de una configuración nueva de los factores de civilización que llamamos urbanización progresó lentamente. Necesitó mucho tiempo para convencer a todos los pueblos. Se tardó mucho tiempo en reconocer su superioridad. No hace mucho, se oían todavía los elogios sinceros de la vida rural. La ciudad progresó, pues, lentamente. Como las nuevas formas biológicas y sociales, sólo lentamente tomó conciencia de su originalidad. Reunió poco a poco una suma de factores que fuese capaz de manifestar todas sus posibilidades.

Lo que impuso, pues, a la ciudad como fuerza nueva y finalmente superior de vida humana, fue ese núcleo a cuyo alrededor se hizo la coagulación de los factores de desarrollo. ¿Y cuál es ese núcleo?

Lo que distingue a la ciudad de las comunidades elementales es la especialización de los oficios y profesiones con el intercambio como consecuencia. Es decir, la ciudad es colaboración. No basta decir que favorece la colaboración. Sin la colaboración, no existe. En la ciudad ya nadie puede subsistir sin la colaboración de miles de personas. Lo vemos cuando se produce una avería eléctrica o un embotellamiento. Si situaciones parecidas se prolongasen algún tiempo, todos morirían de hambre sin poder esbozar un gesto eficaz de salvación.

Para explicar la aparición de las ciudades, se alegan los excedentes de producción agrícola. Pero este factor, por sí sólo, no basta. Los productos hubieran podido tomar otra actitud: limitar, por ejemplo, la producción a sus necesidades. Había que imaginar otra forma de relaciones entre los hombres. Había que promover actividades nuevas y poner a disposición de nuevas profesiones esos excedentes agrícolas. Había que prever los desarrollos inmensos que harían posible el trabajo especializado, y los intercambios de productos y de servicios.

La ciudad es, pues, un mercado. Pero, por el hecho mismo de serlo, se hace centro de la acumulación de los recursos naturales y de energía: hay que proporcionar al trabajo especializado materiales y la energía necesaria para elaborarlos. Eso convierte a la ciudad en centro de intercambios con la región: todos los recursos convergen hacia el centro donde serán elaborados. Al mismo tiempo, la ciudad arrastra a todos los trabajadores cualificados, a todos los especialistas, pues allí es donde encuentran la única salida, el único escenario para sus actividades.

En una palabra, la economía de una ciudad constituye una integración de muchos hombres, una colaboración. La actividad económica es la que constituye a la ciudad como

colaboración, como vida común. La ciudad se diferencia de la aldea en que no es sólo una simple asociación fundada en lazos de sangre o de costumbres, sino en una colaboración económica, es decir, en una colaboración voluntaria que exige lealtad.

La debilidad de la ciudad se manifestó desde sus orígenes. Si la ciudad es la colaboración que facilita la especialización, hay que comprobar que el deseo de colaborar, que la visión de las ventajas que ofrece la colaboración no bastó para crear ciudades. La disposición a la vida común no fue suficiente. Se necesitaron dos catalizadores: el poder de los jefes (reyes) y la religión. Se necesitaron la coacción física y la coacción moral para justificar y apoyar la coacción física. El rey y el sacerdote se apoyaron el uno en el otro y crearon las ciudades.

Sería, por lo demás, exagerado presentar los hechos como si los hombres no hubiesen verdaderamente aceptado nunca ir a las ciudades sino obligados y forzados. Las ventajas de la vida urbana son tan grandes, que desde el comienzo pudo apreciárselas, al menos en parte. Pero sin los elementos de coacción las ciudades no hubieran podido mantenerse ni resistir a las fuerzas de disolución internas y externas. Hoy son tan patentes las ventajas de la ciudad que ya no es, de ningún modo, necesario arrastrar a los ciudadanos. Pero, para mantenerlos en una colaboración eficaz, existe siempre la coacción.

Por otra parte, el desarrollo de las ciudades contemporáneas está unido estrechamente a la presencia del Estado. Se desarrollan precisamente porque el Estado instala en ellas su burocracia. El Estado concentra en ellas sus recursos y las favorece. La presión moral ejercida por la presencia del Estado es también en gran parte la que dirige la formación de las grandes metrópolis, más aún que la

tendencia a la colaboración y a la vida común. Y este fenómeno se palpa sobre todo en los países en vías de desarrollo. Si las masas se concentran en ellas, no es debido al "espíritu político" en el sentido de los griegos, sino principalmente a que el Estado es el dispensador de todas las soluciones a todos los problemas.

La colaboración se mezcló, pues, desde los orígenes con la explotación, con el dominio de los poderosos sobre los débiles, y los hombres se crearon religiones para explicar y justificar los defectos de la nueva organización social. A pesar de lo cual, la ciudad no podría subsistir si faltase la colaboración en su seno. Puede tratarse de una colaboración aceptada por coacción. Al cabo es una colaboración. Aun así la ciudad constituye un testimonio y una señal, la señal de una comunión humana. Una comunión explotada, abofeteada, pero una comunión. Lo vemos en el Tercer Mundo. Las masas rurales, atraídas por las metrópolis, no encuentran en ellas el paraíso de sus ilusiones. Pero nadie abandonaría las chabolas más precarias para volver al campo. Aun así la vida en la ciudad es mejor.

Las ciudades comenzaron efectivamente por la colaboración en trabajos que rebasaban por su naturaleza las posibilidades de la iniciativa particular. Podemos afirmar que las grandes obras públicas formaron el cuerpo y el alma de la ciudad. Por ejemplo, los diques reguladores de las crecidas de los ríos en Mesopotamia y los canales de riego. Otro ejemplo, la irrigación de la llanura del Nilo en Egipto. También el acueducto gigante que lleva el agua dulce a Tenochtitlán, ciudad levantada sobre dos islotes en medio de aguas saladas. Asimismo las murallas y su servicio de guarda, que hasta una época reciente representaban para los ciudadanos, convocados por turno, la señal concreta del servicio

que cada uno debe a su ciudad. Los templos, los palacios, los monumentos, que no son casas de nadie y son casas de todos, representan otros tantos ejemplos.

En la ejecución de las grandes obras fue donde el poder central consiguió demostrar con evidencia su utilidad, y justificar así los sistemas de coacción. Sin el poder de los reyes y de los sacerdotes, no hubieran logrado los hombres ponerse de acuerdo en sacrificar sus intereses particulares inmediatos a un bien común más lejano. Nosotros mismos no hemos pasado de ahí. Los condotieros de las ciudades sumerias han sido sustituidos por la burocracia, su heredera directa. Los sacerdotes, por los ideólogos. La coacción física y moral siguen siendo siempre necesarias para llevar a cabo las grandes obras que crean las ciudades.

La ciudad llama e integra a hombres de todas las tribus, de todas las lenguas, de todas las razas, de todas las clases sociales. Tiende a disolver todos estos factores y a establecer un orden social nuevo, en el que es introducido el hombre sobre la base de su carácter de hombre, sin más. No se ha llegado a ello de golpe. Las antiguas solidaridades no se han desintegrado a la primera: solidaridades de clan, de pueblo, de tribu, de raza, solidaridades feudales, lazos con la tierra de origen o con el señor. Según Max Weber, sólo en el municipio medieval se logró vencer totalmente los antiguos lazos sociales, supervivencias de estructuras pre-urbanas. Pero se tiende a ello desde el principio.

Las antiguas solidaridades patriarcales no bastan ya para el orden urbano. Se necesita un orden legal y una autoridad superior a las autoridades tradicionales. Estas comenzaron por superponerse a las estructuras antiguas y consiguieron finalmente sustituirlas totalmente.

Las murallas constituyen el símbolo de la seguridad y de la paz garantizadas por el orden legal. Fuera de las murallas, el individuo ya no está protegido por el orden legal. La policía del rey ya no le vigila. Si no quiere quedar sin defensa en el campo sin ley, tiene que volver a ponerse bajo la protección de su clan y de sus costumbres, o bajo la protección de un señor.

Es verdad que el orden legal, la policía del rey, es también el medio por el cual el poder explota a los que se ponen bajo su protección. Es el instrumento de la arbitrariedad real. El orden legal encubre un sistema de privilegios y de favores. El rey despoja a los ciudadanos en beneficio de su corte, de sus templos, de sus funcionarios, de sus guerreros.

Sin embargo, a pesar de todos estos defectos, el orden legal constituye una forma superior de asociación de los hombres. Es un orden dinámico que libera al individuo de la inercia de las costumbres del pueblo.

Con la ciudad aparece la propiedad privada y personal. En la ciudad es donde el individuo encuentra bienes que puede comprar o vender. En la ciudad es donde los terrenos se separan de sus propietarios tradicionales. En las estructuras sociales anteriores, tanto las tierras y los edificios como los muebles o las formas de ahorro pertenecen al clan o al señor. En la imposibilidad de constituirse una reserva personal, el individuo no tiene ninguna ventaja en prever el futuro o en trabajar más o mejor que lo que exige la costumbre. El trabajo asociado en el feudo del señor o en las tierras del clan no ofrece ninguna perspectiva de futuro. Es una sumisión común a un sistema aceptado a falta de otra cosa mejor. No es una colaboración interesada en un progreso. Aquí también, aun durante mucho tiempo, formas de pro-

piedad feudales impidieron el desarrollo de las ciudades. Hoy también la existencia o la supervivencia de feudos en el casco de las ciudades constituye un gran obstáculo a la urbanización.

Por otro lado, la supresión de la propiedad de clan o de la propiedad feudal en las ciudades crea una posibilidad de acaparamiento por parte del poder. Este puede arbitrariamente reservarse los mejores terrenos y capitales y distribuirlos a sus privilegiados. Pero, aun con todos estos defectos, el sistema urbano de multiplicación de la propiedad individual favorece la actividad, despierta la esperanza de mejorar la condición en la que cada individuo se encuentra y le incita a trabajar más en las tareas comunes. Al contrario, el individuo que encuentra toda su expansión personal limitada por el señor de su feudo o por la propiedad común del clan, no tiene ningún interés en mejorar.

La ciudad ha creado la historia. Ha hecho aparecer la necesidad de fijar un calendario. La colaboración que se extiende más allá del círculo de los contactos sensibles supone un sistema de señalamiento del tiempo: horas, semanas, meses, puntos de referencia para situar los años, que todo el mundo pueda reconocer. Además, los trabajos colectivos exigen una memoria colectiva, archivos para anotar lo que se hace y prever lo que queda por hacer. La ciudad necesita balances y presupuestos. No basta la memoria individual del padre de familia. Hubo que inventar sistemas de numeraciones y señales para representar los objetos. El alfabeto está en proyecto implícitamente en la fundación de la ciudad. De esta memoria colectiva debía nacer la historia.

Además, sólo la ciudad es testigo de acontecimientos. En el pueblo sólo hay ritmos; no hay nada nuevo. En las

ciudades es donde existen acontecimientos: construcción de monumentos públicos, grandes obras, asedios, conquistas, derrotas y victorias. Todo esto constituirá el contenido de la historia, cuyo objeto es la vida supraindividual. Cada persona conoce su desarrollo individual, biológico y psicológico. Es la historia incomunicable. Pero en la ciudad cada uno está incluido en obras que rebasan la existencia individual. Cada uno es parte de acontecimientos colectivos, cada uno participa de una existencia supraindividual. Esta existencia se hace consciente por mediación de la historia. Por ella cada uno puede saber en qué edad de la existencia colectiva se encuentra. En la ciudad cada uno puede sentirse conquistador, constructor de monumentos, domador de la naturaleza, de los ríos, de los animales. Cada uno se siente en comunicación con todas las ciudades del mundo gracias al comercio, al intercambio de ideas, de bienes culturales, de formas estéticas, etc.

Es verdad que también la historia puede corromperse y transformarse en panegírico de los reyes y de los poderosos. Puede convertirse en propaganda. Pero aun con sus defectos ayuda a la persona humana a tomar conciencia del hombre y de sus posibilidades más allá de los límites estrechos de su clan y de la existencia individual o familiar.

La ciudad es asimismo espectáculo, representación. Desde su origen la ciudad fue el lugar de las grandes liturgias civiles o religiosas. La esencia de esta liturgia es siempre el desfile, que muestra a cada uno el conjunto en el que se mueve, el plan al que colabora. El pueblo no ofrece espectáculo. Unicamente celebra fiestas en las que cada uno es a la vez actor y espectador, o, mejor dicho, sólo actor, pues no hay nada que ver que no sea ya conocido. En la ciudad, al contrario, la fiesta se transforma en espectáculo.

Por todos estos caracteres constitutivos, la ciudad es, pues, una comunión entre los hombres. Esta comunión no consiste esencialmente en disposiciones subjetivas, sino en condiciones objetivas. Se realiza en la ciudad una colaboración a partir de una voluntad al menos implícita, pero activa, de un bien común. De hecho, la comunión presenta graves defectos en el orden subjetivo, desde luego, pero sobre todo en el orden objetivo. La ciudad se ve afectada por taras que le impiden llegar a la plenitud de comunión. Se ve perturbada por los abusos del poder, necesario, por otro lado, a causa de la debilidad de la voluntad de unión por parte de los ciudadanos. Se ve perturbada por las religiones que ofrecen a los hombres ídolos, y los ídolos los convencen a someterse: por religiones que justifican las situaciones existentes. En ello reconocemos las dos Bestias del Apocalipsis.

Tales son los rasgos que forman el rostro de la ciudad en su nacimiento. Más tarde, la fisonomía se enriqueció con aspectos nuevos, pero no cambió radicalmente. El mayor cambio de la ciudad lo constituyó el advenimiento de la ciudad griega. Las ciudades griegas no tenían las dimensiones de las ciudades orientales, más antiguas que ellas. La misma Atenas quedó muy por detrás de las grandes metrópolis de la antigüedad. Lo que separa a las ciudades griegas de las otras y las distingue muy particularmente es el estilo y la calidad de su vida colectiva. No es el volumen.

Para los griegos la "polis" es un modo de ser. Es propiamente *la* civilización. Los griegos son conscientes de distinguirse de todos los otros por la "polis", la ciudad: los otros son los "bárbaros". Para definirla en relación con todo lo que la ha precedido, diremos que la ciudad griega, la "polis", es una tentativa de vencer la necesidad

del poder real, de establecer una ciudad sin "jefe", una ciudad que pueda funcionar por sí sola. Este intento explica el orgullo griego y el sentimiento de superioridad de los ciudadanos: los bárbaros necesitaban la dictadura de un rey para mantener su comunión social; los griegos pretendían obtener el mismo resultado sin rey.

La "polis" es, en primer lugar, la libertad individual: no se puede privar a un ciudadano de su libertad, no se le puede reducir a esclavitud. La "polis" es además la igualdad ante la ley: no hay ciudanos privilegiados; todos participan igualmente en la dirección de la ciudad. La "polis" es también el poder otorgado a la "ekklesia", a la asamblea del pueblo; es la democracia directa. Los magistrados sólo son delegados de la asamblea escogidos para cumplir tal tarea determinada. El ciudadano no obedece a nadie. Sólo obedece a la ley, y la ley la ha establecido él mismo junto con sus conciudadanos.

En compensación, el ciudadano asume sus responsabilidades para con la ciudad. Le consagra su vida entera. Le dedica su tiempo, sus cuidados, sus servicios. Tiene que tomar parte en las asambleas, tiene que aceptar un servicio militar largo y exigente, y las tareas públicas que la asamblea le impone. El ciudadano se ve siempre amenazado por la pena del ostracismo. En resumen, la democracia griega se apoya en una consagración cívica, en una disciplina libremente aceptada que no se encuentran fácilmente.

Cuando llega a la mayoría de edad, el joven efebo debe prestar el juramento cívico. Este juramento está en vigor en toda Grecia. El joven griego recibe sus armas y dice: "Nunca deshonraré estas armas sagradas; no abandonaré a mi compañero en la batalla; combatiré por mis dioses y por mi casa, solo o con otros. No dejaré a mi patria disminuida, sino engrandecida y más fuerte. Obedeceré a las

órdenes que la sabiduría de los magistrados sabrá darme. Me someteré a las leyes en vigor y a las que el pueblo establezca de común acuerdo. Si alguien intenta destruir estas leyes o desobedecerlas, no lo toleraré y lucharé por ellas solo o con todos. Respetaré el culto de mis antepasados."

Se ha comentado largamente sobre las causas del fracaso final de las ciudades griegas. Atenas vivió el ideal de la "polis" durante su siglo de oro, el siglo V; luego las guerras, las disensiones interiores y la desmoralización provocaron su decadencia. Consiguió vivir democráticamente mientras contó con dirigentes prudentes como Pericles y con un pueblo obediente a sus orientaciones. Además sólo se trataba de una democracia relativa, puesto que los ciudadanos que gozaban de los derechos civiles eran la minoría de los habitantes de la ciudad.

La ciudad griega era en gran medida una utopía. Ocultaba debilidades internas que redujeron mucho sus posibilidades de supervivencia. Rivalidades con las ciudades vecinas, luchas de partidos fueron el pago de la ausencia de una dirección firme. La debilidad de la democracia se manifestó frente a los imperios: las ciudades acabaron por entregarse a Filipo y a Alejandro. No encontraron otra solución para librarse de los demagogos y de la anarquía.

La "polis" fue más teoría que práctica. Fue objeto de reflexiones filosóficas. Es, en el fondo, el tema fundamental de la filosofía griega. Subsiste en la historia más como testimonio del pensamiento humano que como realización política valedera. A ella se debe este idealismo político tan característico del Occidente.

Por otra parte, la ciudad griega sólo liberaba muy relativamente al individuo. Nunca suprimió los vínculos del clan: al contrario, siguió basada en las fratrías. Además

mantuvo al individuo atado con tantos vínculos religiosos y cívicos que le dejó muy poco tiempo y muy pocos recursos para sus preocupaciones personales. La ciudad griega está llena de elementos arcaicos. Se hace tiránica a fuerza de ser racional y de racionalizar los antiguos vínculos clánicos. Como lo demuestran las ideas utópicas de Platón, la ciudad griega se convierte en dictadura de la ley y de la razón. Los griegos carecían asimismo de una auténtica concepción de la persona humana.

Sin embargo, a pesar de sus utopías y de sus debilidades, sigue siendo la ciudad griega una nueva manifestación de la esencia de la ciudad, un nuevo aspecto de la comunidad humana, un complemento del tipo de la comunión aprobada por Dios. No en vano la teología cristiana de la Iglesia tomó varios temas de la ciudad griega, especialmente la palabra "Iglesia" (ekklesia, asamblea del pueblo).

Grecia proporcionó también precursores procedentes de otros fueros. Hipócrates enunció, partiendo de su principio de la salud por los elementos naturales, las primeras reglas del urbanismo: la disposición de las calles teniendo en cuenta las corrientes del viento, el alejamiento de los aires malsanos provenientes de las zonas pantanosas, y otros principios continuados por Vitrubio, meditados en el Renacimiento de los siglos XII y XIII, y más todavía en el segundo Renacimiento.

La "polis" griega se inscribe en las piedras. Crea cierto número de formas arquitectónicas nuevas. El paisaje urbano de las ciudades antiguas estaba dominado por la ciudadela y las murallas, los templos y los palacios, las grandes avenidas de las procesiones y desfiles. Los griegos introdujeron el "gimnasio", es decir, el terreno de deportes o estadio actual, asimismo el "teatro", donde la ciudad toma conciencia de sí misma, y, en fin, el "ágora", la plaza pú-

blica, que es a la vez lugar de la reunión de la asamblea, mercado y punto de las entrevistas, la "plaza", la "place", la "piazza" de los pueblos latinos.

3. La Iglesia

La Iglesia se sitúa mucho más en la prolongación de Israel, la no-ciudad, que en la prolongación de las ciudades. En el cristianismo no hay "ciudades santas". La Iglesia es una comunión que subsiste sin el apoyo material de los factores económicos, culturales, sociales, políticos, o al menos que subsiste con un mínimo de estos factores, y sin ampliarlos. Su función es precisamente aportar el suplemento de alma, es decir, de comunión que falta a la ciudad. Pero esa inserción se hace por vía dialéctica, y no por vía de inyección en la trama de la ciudad misma. La Iglesia es comunión en la palabra de Dios, es decir, en la fidelidad a su verdadero nombre; es comunión en la promesa, esto es, en la espera de lo que Dios prepara más allá de todo lo que aflora en la historia; finalmente es comunión en el reconocimiento del prójimo.

La Iglesia se inscribe en la tierra. No puede, pues, prescindir de ocupar lugares, de instalarse en edificios materiales. Estos edificios estarán a la vez en la ciudad y fuera de la ciudad; estarán en la ciudad, pero no serán de la ciudad. La Iglesia no tiene ciudad santa. Si intentase tenerla, se expondría al riesgo de construir una ciudad quizá peor que las otras. Una ciudad santa sería el retorno a la Jerusalén de los judíos.

La Iglesia tiene valor de tipo de la nueva Jerusalén en cuanto muestra el aspecto complementario de la ciudad; en cuanto ofrece ese aspecto del que carece la ciudad para

ser imagen completa de la comunión humana. Tampoco ella es un tipo completo. Pues la Iglesia no es una comunión completa de los hombres. No toma a los hombres en su densidad material. La Iglesia no realiza la colaboración económica. No vence ni el egoísmo de la vida económica, ni la explotación del hombre por el hombre, ni la voluntad de dominio de los más fuertes. No realiza la democracia, ni las libertades cívicas, ni la igualdad política, ni el reino de la ley. Si lleva a cabo una comunión efectiva entre los hombres es, como lo acabamos de decir, en un orden de realidades que está más allá de las condiciones temporales. Por eso la Iglesia sólo nos ofrece la visión del futuro del hombre en uno de sus aspectos.

Como la Iglesia misma y en el mismo sentido, las reuniones de los cristianos y los edificios donde se reúnen, las "iglesias", son también tipos parciales de la nueva Jerusalén. Sólo tipos parciales. Son imágenes del pueblo reunido, pero imágenes imperfectas, proyecciones o anticipaciones del futuro, más que realidades presentes, pues realmente no ponen en común los bienes y las preocupaciones materiales de los cristianos, salvo en parte y de un modo condenado a seguir siendo siempre más simbólico que verdaderamente eficaz.

Sin duda la Iglesia estará tentada siempre de rehacer "Jerusalenes" terrestres, "reducciones". Fue la tentación permanente de las Iglesias latinas, y sigue siéndolo todavía. Pero no es esa la misión de la Iglesia. Sus esfuerzos más desinteresados están condenados, en el mejor de los casos, al fracaso, y en el peor de los casos, al escándalo. No somos capaces de presentar a los hombres una "ciudad" modelo.

Más y mejor que la ciudad pagana, la ciudad de régimen cristiano es tipo de la nueva Jerusalén. La ciudad que recibe la predicación cristiana no cambia de naturaleza. Si cambia, no lo hace en el sentido de transformarse en algo que sería totalmente distinto de una ciudad. Al contrario, la influencia cristiana consistirá en hacerla más conforme a su esencia, en hacerla más ciudad, liberándola de los factores que la corrompen.

En Cristo, la ciudad está llamada a una primera reconciliación, provisional y siempre amenazada, consigo misma, entre ella y los hombres, entre ella y Dios. No se trata, en modo alguno, de una ciudad transformada en santuario, ni de una ciudad religiosa. El cambio no está en el orden de los signos. La ciudad cristiana no es la que muestra más signos cristianos, no es la que así anunciaría más la nueva Jerusalén, sino la que es más ciudad, en el orden de la ciudad, es decir, en la comunión material. La ciudad reconciliada es la que establece la vida común y la colaboración en el orden económico, en la armoniosa disposición de los bienes materiales, en el bien común. Esta reconciliación seguirá siempre siendo imperfecta y precaria aun en sus mejores manifestaciones. Por eso será sólo uno de los polos del tipo completo de la ciudad futura, tal como está en la mente del Creador.

La ciudad reconciliada es la que se libera de la coacción y de las idolatrías, la que es capaz de vivir sin la coacción física y moral, o, al menos, la que reduce al mínimum el mecanismo de coacción y es capaz de progresar.

¿Puede comprobarse históricamente la cristianización de una ciudad? ¿Pueden observarse los cambios que el Evangelio aporta a la ciudad? Evidentemente no es posible

ninguna experiencia de una cristianización total. Sólo hay fenómenos parciales y siempre, en parte, discutibles. Pero eso no significa que no podamos reconocer diferencias entre diversas realidades históricas.

¿Qué pruebas podríamos ofrecer a la reflexión? Creemos que es posible invocar el ejemplo de las ciudades medievales, los municipios urbanos, como tipos de ciudades transformadas por la predicación del evangelio.

Como las ciudades griegas en el pasado, las ciudades medievales eran de dimensiones mucho más modestas que sus contemporáneas ciudades orientales. Hangchow y Pekín llegaron a más del millón de habitantes a lo largo de la edad media; Bagdag, El Cairo, Damasco, Samarcanda, Delhi, Córdoba eran tan importantes que eclipsaban a las mayores ciudades de la cristiandad medieval: Nápoles, Venecia, Milán, Génova, París, Brujas, Gante, Amberes. Además los municipios medievales no fueron las mayores ciudades de la antigua cristiandad. Nápoles o Venecia se parecían más a ciudades del Oriente, a Constantinopla, por ejemplo, que a municipios.

Pero el valor de los municipios urbanos medievales, como el de las ciudades griegas, no nacía de su volumen, sino del estilo de vida que crearon. La civilización árabe superaba a la civilización medieval, su contemporánea, tanto por la riqueza como por la cultura o por los medios técnicos de que disponía. Pero en la vida urbana los municipios presentaron una novedad desconocida para las ciudades orientales.

Por lo que se refiere al urbanismo, se ha hecho justicia de las leyendas negras que, desde el Renacimiento, hicieron de la ciudad medieval antro de barbarie, de suciedad y de miseria. L. Mumford ha demostrado que las ciudades medievales realizaron la mejor anticipación de las exigen-

cias del urbanismo moderno en materia de salubridad y de higiene. Eran, en este aspecto, infinitamente superiores a las ciudades del Renacimiento. En tiempos del Renacimiento es cuando las ciudades medievales se convierten en amontonamientos informes de masas humanas miserables, cuando los planos y las formas externas fueron antepuestas al bienestar de las poblaciones. La integración de la vivienda urbana en la naturaleza fue un hecho en la edad media, un hecho que el Renacimiento y la edad barroca destruyeron en gran parte, al menos para los pobres.

Los municipios medievales se parecen a las antiguas ciudades griegas en muchos aspectos. Nacieron en condiciones paralelas. En ausencia de una autoridad central dotada de un ejército y de una burocracia, las ciudades se crearon milicias urbanas y tomaron las riendas de su destino. Tuvieron así que resolver el problema de la comunidad humana en el marco de cierta independencia frente a un poder. Al fin de la edad media monarquías cada vez más centralistas retiraron esta libertad a las ciudades. Las ciudades volvieron a ser objetos en manos del poder. Pero, en la edad media, muchas ciudades tuvieron la oportunidad, en grados diversos y con más o menos fortuna y continuidad, de elaborar un estilo de vida común basado en el bien común, en el llamamiento a la colaboración, en resumen, un intento de comunidad en las realidades materiales y económicas.

Max Weber ha demostrado que el municipio urbano medieval superó a la ciudad griega y llevó a cabo lo que los griegos intentaron sin conseguirlo. El municipio medieval liberó al individuo de los vínculos del clan y de los lazos señoriales. Lo hizo persona dotada de derechos, y libre de todos los lazos de esclavitud. En la edad media, como decía el adagio, "el aire de la ciudad libera" (Die Stadtluft macht frei). El día en que un individuo llega a

la ciudad, se hace autónomo. Puede comprar o vender, casarse, asociarse a otros formando grupos voluntarios, etc. Sólo está obligado al contrato que le ata al municipio por la "conjuratio". Pero se trata de leyes determinadas en común. En el municipio, no se pregunta al individuo de dónde viene, cuál es su tierra natal, cuáles son sus antepasados. Basta ser un hombre y querer aceptar las reglas de colaboración con los demás.

Ahora bien, Max Weber atribuye esta realización de la libertad individual al cristianismo. El cristianismo es el que realza el valor del individuo y lo considera independientemente de sus orígenes. La ciudad griega no llegó nunca hasta ahí, ni tampoco las ciudades orientales. Todavía en la edad media, en las ciudades rusas, por ejemplo, los habitantes de las ciudades seguían perteneciendo a su señor que podía llamarlos a su territorio cuando le convenía.

La ciudad griega fue siempre ciudad de agricultores. Los ciudadanos de pleno derecho eran los terratenientes. La ciudad era una asociación defensiva de esos propietarios de tierras. Ese fue uno de los rasgos arcaicos de la "polis", cuya estructura democrática se explica precisamente por una adaptación y una supervivencia de estructuras aldeanas en la ciudad. Asociación de agricultores por sus orígenes, la ciudad griega siempre estuvo marcada con este carácter. Lo cual restringe mucho el alcance de la colaboración económica que llevaba a cabo.

Por el contrario, el municipio medieval es una asociación de trabajadores y de productores. El municipio nació de la lucha de los mercaderes y comerciantes por la conquista de la independencia de los grandes propietarios nobles o eclesiásticos. Estaba, pues, en este punto, en los

antípodas de la ciudad griega. Además, la "polis", asociación de propietarios, estaba basada en el trabajo esclavo, mientras que el municipio medieval, asociación de trabajadores, se fundaba en la eliminación del trabajo esclavo, que le habría hecho una competencia fatal.

Asociación de trabajadores, el municipio organizaba la colaboración sobre el plan de la realidad humana concreta, el plan de la economía, y no sobre el plan de la defensa de propiedades como la ciudad griega. Entraba, pues, por vez primera en la historia humana, en la materia humana, e instituía una primera colaboración, precaria, frágil, siempre discutida.

Los municipios acabaron por ser vencidos por las mismas fuerzas, y por las mismas debilidades también, que las ciudades griegas: exceso de particularismo, rivalidades, luchas intestinas las llevaron a entregarse a monarquías que se enriquecieron con sus despojos y restablecieron los privilegios de los poderosos. Los príncipes convirtieron las ciudades conquistadas en plazas fuertes, en lugares de diversión, en residencias para la Corte. Dejaron de ser centros de vida económica. Al final de la edad media el artesanado estaba en decadencia. Los municipios y las corporaciones carecían de flexibilidad. Una economía libre y capitalista se desarrolla fuera de sus cuadros y acaba por exigir su supresión. La Revolución francesa dio el golpe definitivo.

III. *La pedagogía de la ciudad*

Algunos podrían extrañarse al ver que una realidad profana como la ciudad es considerada como un elemento de

la pedagogía divina. Cierta formación eclesiástica puede crear el prejuicio de reservar la pedagogía divina a la acción de la Iglesia. Sin duda, Dios educa a los hombres por la Iglesia, pero no de manera exclusiva. Por el contrario, cierta formación laica ha podido crear el prejuicio de que las realidades profanas, como la ciudad, no tienen nada que ver con el plan divino y que la teología tiene que callarse.

Sin embargo, la ciudad no puede comprenderse bien, aun en su sentido más profano, si no se interpreta a la luz de la pedagogía divina, y no podríamos comprender esta pedagogía y el sentido de la Iglesia misma, si no tuviésemos la experiencia del fenómeno urbano.

La pedagogía divina se aplica a la ciudad. Si los designios de Dios eran de reunir a la humanidad en una vida común, en una intercomunión de personas, la humanidad no era capaz de entrar en ese plan. Se necesitaría una educación de la vida común en formas inferiores más al alcance del estado real de los hombres. Sería necesario pasar por ciclos previos antes de instaurar la fase final del desarrollo. La urbanización se inscribe en esta educación. Una vez acabada la educación y una vez vividas las experiencias que debían ser vividas, la ciudad que conocemos podrá desaparecer y dejar paso a la nueva Ciudad.

1. La ciudad terrena

La pedagogía de Dios se ejerce por la historia y por las instituciones. La veremos aquí en la historia tomada como institución y en la historia de la ciudad.

El mero espectáculo del aspecto externo de las ciudades es un escándalo: ¿durante cuántas generaciones habrá sido

necesario al hombre el enfrentamiento con este escándalo para convencerse de los cambios que debe aceptar? Inútil remontarnos lejos en el tiempo. Basta el espectáculo de las ciudades actuales. Junto al confort de minorías privilegiadas ¿cuántas familias viven confinadas en un espacio ridículamente pequeño? Promiscuidad, viviendas insalubres, falta de higiene, esas son las condiciones que existen todavía aun en los países desarrollados. ¿Qué decir de los otros? En las ciudades nuevas de los países pobres, las zonas de miseria se extienden en kilómetros: chabolas, barracas, tugurios, cualquiera que sea el nombre que se les dé, la realidad es siempre parecida. Son partes de la humanidad que viven de los desechos de la civilización: tablones viejos, chapas estropeadas, materiales usados; se construyen ciudades con los subproductos y las basuras de los ricos.

Sin bajar tanto, las condiciones de higiene de las grandes ciudades contemporáneas muestran claramente que no están construidas para hombres, sino para factores abstractos: aire contaminado, falta de agua, ruido, polvo. La ciudad crea el nerviosismo. Perdiendo el contacto con la naturaleza, las ciudades obligan al cuerpo a luchar en condiciones insoportables. Desquician las psicologías. Vemos que aumenta cada vez más el número de habitantes que huyen de las ciudades cuando sus ocupaciones se lo permiten. Es una reacción del cuerpo que quiere vivir. Los hombres más que servirse de las ciudades las explotan. Si se huye de ella, es señal de que la ciudad no es humana.

Todo sucede como si el hombre se mostrase incapaz de controlar, de prever y de dominar la evolución de sus ciudades. En el siglo pasado, la revolución industrial invadió las ciudades, destrozó y mancilló los lugares, tronsformó los barrios obreros en lúgubres campos de concentración, instaló por todas partes el reino del hollín y del ruido. Son estragos cuyas consecuencias sufren todavía hoy los grandes

suburbios industriales. Hoy se da la explosión demográfica mundial y la invasión de las grandes metrópolis por masas atraídas por la propaganda de los grandes medios de difusión. Las masas se instalan en aglomeraciones donde no se ha previsto nada para acogerlas o integrarlas. Al mismo tiempo ha llegado la invasión del automóvil. Todo ha tenido que obedecer a su dominio. Las ciudades se han transformado en circuitos de automóviles, en pistas de carrera; hay en ellas continuos embotellamientos. En cuanto al ruido, en muchos barrios céntricos se ha llegado a rebasar los límites que una psicología humana puede soportar sin sucumbir a la neurosis. Estos problemas nos pillan desprevenidos. Muestran la anarquía del desarrollo social y dejan huellas en la sensibilidad.

El crecimiento de las ciudades es tan vertiginoso que las aglomeraciones se extienden rápidamente en terrenos que todavía se encuentran bajo régimen de propiedad feudal. Individuos particulares o instituciones privadas poseen o compran inmensas extensiones de futuros terrenos de construcción y ejercen una especulación tan ventajosa que constituye una de las formas más escandalosas de la explotación del hombre por el hombre, inventadas a lo largo de este siglo. Todo eso porque las administraciones están sujetas a una concepción feudal de la propiedad, que no había previsto el crecimiento de las ciudades.

Hemos citado sólo algunos ejemplos entre los más evidentes del estado de anarquía de las ciudades: a cada momento el ciudadano experimenta fracasos de la fraternidad humana. La ciudad no se construye sencillamente en función de su naturaleza de ciudad, sino como un gran cuerpo devorado por parásitos, explotado por intereses individuales. Los planos de construcción, de circulación, de distribución se ven corrompidos por los egoísmos, que unos mitos protegidos y unos sistemas de propaganda justifican y aun ensal-

zan. El mito de la ciudad barroca, de la residencia principesca, redujo a los ciudadanos a funciones de servidumbre al servicio de los poderosos. El mito del progreso industrial sirvió para rebajar a los hombres al servicio de las máquinas pesadas y para transformarlos en criados del carbón y del hierro. El mito de la megalópolis contemporánea transforma a los hombres en hormigas, obligados a pasar la vida formando cola en las calles, ante las puertas, en las paradas de autobuses... La ciudad debía salvar al hombre, conducirlo a su plenitud. En cambio excita y estimula a los fuertes, y aplasta a los débiles. Separa a los unos de los otros. Tal es la experiencia negativa, primer aspecto de la pedagogía.

Sin embargo, las enseñanzas de la ciudad no son puramente negativas. El movimiento de urbanización obliga a los hombres a dominarse, al menos, parcialmente. Ninguna ciudad podría subsistir sin un mínimum de sentido del bien común. Y las necesidades mínimas aumentan a medida que la urbanización se hace más compleja. En la ciudad, las virtudes y los vicios se hacen sentir en las repercusiones sociales. A partir de cierto nivel de explotación por el poder, la ciudad ya no es viable. Aun los más rapaces deben hacer concesiones en bien de los ciudadanos para que la ciudad se haga viable. Los hombres dependen unos de otros de tal manera que la miseria acaba por refluir en la vida de los poderosos a partir de cierto grado.

El hombre aislado en sus propias tierras puede vivir en la ignorancia total del prójimo. En la ciudad, eso no es posible. En sus posesiones el propietario puede reducir a los débiles a un estado de servidumbre. En la ciudad, no.

En la ciudad, el aprendizaje de la vida colectiva, de la tolerancia, del respeto mutuo, de la paciencia, no depende ya sólo de la buena voluntad individual, ni de las virtudes

privadas. Es una obligación. La virtud de la ciudad se encuentra en la voluntad de vivir en ella. El que no quiere aprender ninguna forma de colaboración, ninguna forma de comunión humana, tiene que abandonarla. El que quiera integrarse tiene que someterse a una disciplina personal. En eso consiste el valor de la vida urbana.

La ciudad atrae porque promete libertad, expansión, enriquecimiento económico y cultural, mayor dominio de la materia, participación en la creación del mundo y del mismo hombre. Pero enseña que estas conquistas cuestan. Si muchos piensan trampear, no pagando el precio de la colaboración, que equivale a los beneficios que reciben, no es posible trampear en modo alguno sin destruir la ciudad misma que se quiere explotar.

Hemos dicho que también la historia es pedagogía divina. Ahora bien, en cierto modo podemos decir que la ciudad es el término de la historia, la terminación de la evolución. Aun en su forma muy simple, las ciudades antiguas de Sumeria o de Egipto descansaban en una tal acumulación de inventos, de proyectos, de ideas, que podemos afirmar que recapitulaban miles de años de vida humana.

Por otra parte, podemos decir también que la historia comienza con las ciudades. En la ciudad es donde se acumula el pasado, donde el pasado se hace trampolín para el futuro. Antes de la ciudad y fuera de la ciudad, nunca llega el tiempo a tomar forma. Todo pasa y desaparece. Sólo la ciudad tiene una memoria. Son una memoria: sus monumentos, sus grandes vías de comunicación, sus casas, sus estructuras, sus costumbres, sus proyectos. Sólo la ciudad tiene un porvenir y cree en él, porque ella se renueva y sabe que se renueva.

Fuera de la ciudad el hombre sobrevive solamente en sus hijos. El único medio de entrar en el futuro es la procreación. Por mediación de la ciudad puede el hombre sobrevivir en una obra colectiva. Puede dejar su huella en algo que permanece. La ciudad da la garantía de una continuidad. La ciudad es una máquina que graba los impulsos que recibe y los conserva.

Por eso la urbanización de la que somos testigos hoy constituye un momento capital dentro del proceso de formación del hombre y en la pedagogía divina. La revolución industrial, la científica y la política no son sino elementos, aparición de factores nuevos. La resultante que constituye el fenómeno fundamental, el que supone para la masa de la humanidad el gran cambio, es la urbanización; pues en lo concreto de la ciudad es donde las revoluciones abstractas entran en la vida de las masas.

Hacía mucho tiempo que la revolución urbana había comenzado; seis o siete mil años. Pero sus primeros pasos fueron muy lentos. La aceleración decisiva se dio en el siglo pasado, y ahora es cuando vemos sus efectos. Ahora es cuando la humanidad reacciona en presencia de los catalizadores: es ahora cuando cristaliza en ciudades.

En cierto modo podemos, pues, decir que la pedagogía divina va a poder desplegarse totalmente. Hasta ahora, sólo encontraba a una pequeña minoría de hombres reunidos en comunidades urbanas, y al resto viviendo en comunidades inferiores, faltos de esa madurez humana que permite hacer las experiencias decisivas.

¿Proporciona la historia otras enseñanzas?

O. Spengler es el primero que ha introducido a la ciudad en la historia de la cultura. Generalmente, ésta to-

maba por objeto de estudio la nación, el pueblo o el hombre universal. Para Spengler, la historia de los hombres es cíclica. Comienza en una fase de "cultura", caracterizada por el contacto con la naturaleza, por una simbiosis con la tierra, el mundo de los vivientes, el universo. El ciclo acaba en una fase urbana, que es un estadio mecanicista, una civilización de la máquina, desconectada de la vida, de la naturaleza, sin dinamismo. La vida comienza y progresa con la agricultura; decae con la industria. La mecánica hace volver al hombre al salvajismo. El hombre técnico llama a los Césares y vuelve a la barbarie.

En esta filosofía se llega en cierto modo a la idea del buen salvaje del siglo XVIII: la civilización es la que corrompe a un hombre bueno cuando está en estado "natural"; la ciudad es infernal; apartando al hombre de la naturaleza, lo deshumaniza y lo arroja en manos de los tiranos.

La filosofía de Spengler es pesimista en lo que se refiere a nuestra época. Contrasta con las filosofías optimistas de la historia que dominaron el siglo pasado. Pero hay que reconocer que cada vez más los pensadores del siglo XX están llenos de recelos cuando ven los resultados concretos de los progresos técnicos y científicos actuales en la conducta del hombre ordinario.

Sin embargo, nos parece que la filosofía de Spengler no da cuenta del fenómeno ciudad como debiera. Identifica a la ciudad con un mundo mecanicista, la hace síntesis de los mecanismos, de las técnicas; ve en la ciudad la ruptura con la naturaleza. Pero la ciudad, a pesar de sus defectos, es precisamente lo que supera todas las técnicas de las que se sirve. La ciudad no corresponde sencillamente a las tendencias del hombre hacia las actividades materiales del trabajo industrial. Es la convivencia humana. Es localización del hombre en la naturaleza. No hay ninguna ciu-

dad tan deshumanizada que deje de ser relación del hombre a un espacio cualificado. La ciudad, puro taller, no existe, y contradice a las tendencias profundas de la urbanización. La ciudad es una realidad concreta, es la organización de la comunión humana. Lo que Spengler le reprocha son sus insuficiencias. Pero parece no haber captado el sentido profundo de la tendencia a la urbanización. Sólo ve las formas de explotación, las corrupciones que le infligen las fuerzas económicas y políticas, corrupciones que nunca serán totales, so pena de destruir la ciudad misma.

La filosofía de Spengler está en contradicción con el mensaje bíblico sobre el sentido de la vida común de los hombres. Para él, el hombre se desarrolla por su relación individual con la naturaleza. Ese es el destino del animal. Pero el hombre está hecho ante todo para vivir con el hombre, en sociedad, en comunidad, para entrar en relación con la naturaleza por mediación de la sociedad humana. La naturaleza, necesaria al hombre para vivir, no es la naturaleza en estado bruto, sino la naturaleza ya preparada por la sociedad. El ideal de la ciudad está en medio de la naturaleza.

También Patrick Geddes ha basado en la historia su ley de los ciclos de la evolución de las ciudades desde la "Polis" hasta la "Patópolis". Para él, las ciudades están sometidas a un destino inexorable: aumentan hasta llegar a un apogeo a partir del cual están condenadas a la decadencia. Se sucederán la "Polis", la ciudad modesta en sus orígenes, que crece en la sombra, la "Metrópoli", la ciudad importante que destaca, exporta talentos, crea otras ciudades con lo superfluo de sus energías, como lo hizo en el pasado Atenas; luego la "Megalópolis", la ciudad hipertrofiada que busca más el volumen y la grandeza que la

felicidad de sus habitantes: tal fue Roma bajo el imperio; después la "Parasitópolis", la ciudad que consume sin producir y vive agotando a un país, como la Roma de finales del Imperio; por último la "Patópolis", la Roma de los siglos IV y V, una ciudad que lucha inútilmente contra los gérmenes de muerte.

El esquema se aplica perfectamente a la ciudad de Roma. Cabe preguntarse si los ejemplos que se le podrían alinear bastan para establecer una ley. En esta materia es muy difícil responder con argumentos apodícticos.

L. Mumford ha reanudado por su cuenta el mismo esquema dándole algunos retoques. Distingue seis fases: Eópolis: la ciudad ya caracterizada, con sus rasgos específicos, mercado, especialización de funciones, etc.; Metrópoli: la ciudad que se hace centro de convergencia de la vida de una región y toma la dirección de una constelación de ciudades secundarias; Megalópolis: la ciudad que busca lo cuantitativo y se transforma en máquina de opresión de las masas; "Tiranópolis": la ciudad transformada en burocracia y que transforma al pueblo en proletariado; Necrópolis: la ciudad decadente abandonada por la desbandada de los ciudadanos. Este ciclo se recorrería en el caso en que ningún acontecimiento exterior lo interrumpiese. Como es bastante raro encontrar en la historia ciudades cuya suerte no haya sido influenciada profundamente por circunstancias fortuitas, se comprende que es difícil comprobar tales leyes de la historia.

Por otra parte, no es del todo cierto que podamos aplicar a la civilización occidental las leyes comprobadas en las civilizaciones anteriores. Es verdad que todas las civilizaciones anteriores a la occidental ya han muerto o están en estado agónico. Pero de ahí no podemos concluir que ésta sufrirá la misma suerte. El Occidente, como lo hace notar

Toynbee, presenta caracteres muy diferentes, que le dan una universalidad desconocida en las civilizaciones precedentes. Las ciudades de las civilizaciones del pasado han muerto. De ello no se sigue que naturalmente también las ciudades contemporáneas tengan que morir.

Renunciemos más bien a encontrar el sentido de la historia de las ciudades en las leyes del desarrollo. La historia nos enseña que las ciudades pueden ser destruidas, ya a consecuencia de un agotamiento interno, ya por intervención de factores externos. Las ciudades son más frágiles de lo que parecen. Así como han sido construidas por el hombre, también pueden ser destruidas por él. La ciudad ha creado la guerra, y la guerra se venga de las ciudades. Toda guerra es, ante todo, un fenómeno urbano: se trata de destruir o de conquistar o de defender ciudades. Las nuevas armas han sido inspiradas siempre por el propósito de multiplicar las destrucciones para aniquilar las ciudades. La bomba atómica es el símbolo más significativo: es la artillería ideal, soñada por los ingenieros militares de todos los tiempos.

2. La Iglesia

En la pedagogía divina, la solución al problema de la ciudad pasa por la huida de la ciudad. Dios saca a Abrahán de su ciudad de Mesopotamia, a los israelitas de las ciudades de Egipto. Dios entrega a Jerusalén a la destrucción e instala su Iglesia en el exilio. Pues la Iglesia vive en "parroquia", es decir, en exilio, en comunidad de extranjeros; "peregrina" por la tierra sin echar raíces en las ciudades por las que pasa a lo largo de su peregrinación. Ahora bien, esta economía divina no significa desprecio a las ciudades.

El cristianismo no predica de ninguna manera el "retorno a la tierra", ni la huida a los monasterios. La peregrinación de Israel y de la Iglesia es pedagogía. ¿En qué consiste, pues, su valor pedagógico?

En primer lugar, podemos decir que la pedagogía se encuentra en el movimiento de retroceso. Hay que salir de la ciudad para valorarla, es decir, para ver al mismo tiempo sus cualidades objetivas y el apego que le tenemos. Pero hay que salir también de la ciudad para ver sus defectos, para tener la suficiente libertad de juzgar sus idolatrías y sus injusticias. El que está comprometido en una situación no puede ni apreciar con exactitud sus defectos, ni tener voluntad real de corregirlos. Hay que estar lo bastante desolidarizado de su ciudad para ver sus defectos y querer reformarlos. En cierto modo, las reformas vienen desde fuera, de un desde fuera metódico, dialéctico.

Si la Iglesia formase parte de la ciudad, si sus asambleas sólo fuesen reuniones de ciudadanos, perdería la posibilidad de dar testimonio. Ya no podría decir la verdad. No podría ya hablar en nombre de Dios. Sólo podría decir palabras tranquilizadoras, como hablaban los falsos profetas acerca de Jerusalén en tiempos de Jeremías. La Iglesia da testimonio en la medida en que es libre y no está comprometida.

Ahora bien, la Iglesia debe dar testimonio de la economía de salvación de la ciudad. Debe proclamar al mismo tiempo que la ciudad humana no puede conseguir su salvación por sí sola, y debe anunciar la salvación de Dios. Debe denunciar los males de la ciudad, anunciar la nueva Jerusalén y su anticipación actual. La Iglesia anuncia la mutación futura y de este modo prepara a los hombres a ella. Viviendo fuera, es testigo de lo que viene de fuera:

los cambios que esperan a la humanidad. Llama así a los hombres a la apertura hacia el verdadero sentido de la ciudad. El testimonio de la Iglesia no condena a la ciudad como tal. Al contrario, tiene como único fin el salvarla. Sólo quiere desarrollar y abrir el sentido de la comunidad humana más allá de sus realizaciones actuales. Y después mantener alerta la espera del futuro.

Por otra parte, ni Israel ni la Iglesia se limitan a una función de testimonio. Una y otra son también comunidades. San Pablo aplica a la Iglesia el vocabulario de la *polis*. Su teología de la Iglesia no se reduce a una simple transcripción de la concepción de la ciudad griega. Pero tampoco podemos ver en ella una simple copia de palabras. Las palabras no se transfieren sin arrastrar también cierto cambio de su sentido. San Pablo reconoció en la Iglesia algo que recuerda a la ciudad.

La Iglesia ofrece, en efecto, de otro modo, una experiencia de la comunidad, de la comunión entre los hombres. Los primeros cristianos vivieron el sentido de esta realidad, y la fuerza de la comunidad que les fue dada de vivir unidos los llevó hasta a olvidar el otro polo de la misión cristiana: reconciliar la ciudad terrestre. La Iglesia tiene realmente la misión de realizar una comunión al mismo tiempo más restringida y perfecta que la que es posible realizar en cualquier ciudad.

En el pasado, fue sobre todo en la vida monástica donde la Iglesia se esforzó, tanto en Occidente como en Oriente, en expresar su ideal comunitario. El ideal de Cluny y de Císter, por ejemplo, se inspiraba en el deseo de revivir la vida de comunión de los primeros discípulos. Los monasterios son como la encarnación de la Iglesia, arcas de salvación, imágenes de un mundo recuperado.

El Císter es considerado como la realización de la "unanimitas" de los primeros cristianos. Hay en ello una profunda verdad. Si el monasterio puede representar la función de la Iglesia es porque la Iglesia tiene algo de monástica. Es comunidad aparte. Es proyección, en el tiempo, de la comunidad celeste, anticipación de la nueva Jerusalén.

El defecto de la Iglesia medieval y moderna está en una excesiva exclusividad monástica. Dejó demasiado en exclusiva a los monjes la labor de mostrar la vida comunitaria de la Iglesia. No exageremos, sin embargo, en nuestra apreciación del pasado. La edad media conoció también en las ciudades el auge de las hermandades. Estas reunieron prácticamente a todos los ciudadanos en pequeñas comunidades de un centenar de personas, poniendo en común sus preocupaciones económicas y su necesidad de ayuda mutua material lo mismo que sus preocupaciones espirituales. Pero hay que reconocer que en la edad moderna perdieron progresivamente su vigor.

Las iglesias de inspiración calvinista fueron las que en el curso de los siglos modernos reanudaron la inspiración de la comunidad primitiva. Rechazaron el modelo monástico para establecer la comunidad primitiva entre los laicos. Es también la aportación que proporcionan hoy las iglesias presbiterianas, metodistas y las llamadas "libres".

Por otra parte, el movimiento de renovación parroquial que se desarrolla en el siglo XX entra dentro del mismo movimiento: se trata de manifestar la vida comunitaria de la Iglesia entre los laicos, a nivel de pequeños grupos, único nivel en el que la comunidad pueda vivirse de manera sensible.

De todas maneras, se comprende que la comunidad de

Iglesia pueda ofrecer un modelo superior de "unanimitas". La autoridad no tiene que vencer los obstáculos de la sociedad humana, ni tiene que luchar contra la anarquía y el caos. La autoridad puede limitarse a su función de servicio. Además, las comunidades eclesiásticas no tienen que resolver los temibles problemas del desarrollo económico, ni que afrontar los egoísmos, las voluntades de explotación o de dominio del hombre por el hombre. Por el hecho de tomar a los hombres fuera del contexto de la vida normal, las comunidades de Iglesia tienen la libertad de crear vínculos más estrechos y más fuertes.

Evidentemente, también existe el peligro contrario. El peligro de confinar toda la actividad del cristiano dentro de las comunidades de Iglesia. El peligro existía para los monasterios en tiempos en que éstos eran las únicas comunidades eclesiásticas, como en la alta edad media. Pero el mismo peligro afecta a las comunidades parroquiales.

La "unanimitas" eclesial es pedagógica sólo cuando los cristianos salen de ella y se inspiran en una verdadera acción de salvación de la comunidad urbana. Una caridad que estuviese confinada en las formas eclesiales sería demasiado fácil, demasiado barata. Tiene que afrontar las fuerzas humanas que influyen en el tejido material de la ciudad. Si no, la comunidad parroquial o monástica puede hasta transformarse en fórmula de evasión para huir del encuentro con los temibles problemas de la realidad cotidiana.

En régimen cristiano, no es únicamente la Iglesia la que es pedagogía. La lucha efectiva, continua e incansable por la transformación de la ciudad es también pedagogía divina. El hombre no pasa de golpe de la Iglesia a la nueva Jerusalén. Tiene que pasar por la ciudad terrestre. Tiene que dar un rodeo. No podría saber lo que es la

nueva Jerusalén sin pasar por la ciudad material y sin asumir la responsabilidad de cambiarla. Hay que agotarse en la lucha por vencer la corrupción de la ciudad, en una lucha que no se acaba nunca y que continuamente hay que volver a entablar en nuevos frentes. Hay que sufrir oposiciones. Hay que sufrir derrotas para saber lo que es el advenimiento de la verdadera ciudad.

A la luz de lo que hemos visto, vamos a poder volver a los dos momentos, capitales para nosotros hoy, del desarrollo de la ciudad: la ciudad y la Iglesia, confrontadas, una frente a otra. Pero antes intentaremos reexaminar en la visión de la nueva Jerusalén la síntesis de todos los caracteres escalonados en realizaciones diversas a lo largo del tiempo. La síntesis sólo la encontraremos en la ciudad última. La visión final ayudará a hacer más completamente la integración de lo que el análisis nos ha obligado a separar.

2. La ciudad de Dios

"Os habéis allegado a Sión, monte y ciudad del Dios vivo, Jerusalén celestial, y a millares de ángeles en fiesta" (Heb 12, 22). Así habla el autor de la Epístola a los Hebreos. Esta Jerusalén celestial es la ciudad preparada por Dios para todos los que han vivido de la promesa (Heb 11, 16), y han muerto sin ver su cumplimiento "contemplándola y saludándola desde lejos, proclamando que eran huéspedes y peregrinos sobre la tierra" (Heb 11, 13). Es la ciudad que Abrahán esperaba (Heb 11, 10) y por la que abandonó para siempre su ciudad y la ciudad de sus antepasados, Ur, y emprendió una vida errante hasta su muerte.

San Juan tuvo revelación de esta ciudad de Dios y la describió en la última visión de su Apocalipsis (Ap 21, 1-22). Los primeros cristianos reconocieron en esta visión de san Juan el último episodio de la revelación de Jesucristo, la última de las palabras divinas que recordaba el

último acto, y la han puesto como capítulo final de los libros canónicos.

¿Qué sentido tiene esta visión de la nueva Jerusalén? ¿Qué mensaje encierra? En las literaturas occidentales nos encontramos sin lugares paralelos para poder establecer comparaciones esclarecedoras.

No podemos comparar la visión de san Juan con las Utopías. Desde Platón, la literatura occidental se ha mostrado fecunda en Utopías, unas más filosóficas, otras más poéticas. Se trata, generalmente, de proyectos de ciudades ideales, imposibles, que sirven al autor como pretexto para imaginar una forma de sociedad perfecta. Quizá por influencia de Platón, o bien en virtud de una tendencia innata, los utopistas ven la sociedad perfecta bajo la forma de una ciudad. Desde la República de Platón hasta la Ciudad armoniosa de Péguy o la Ciudadela de Saint-Exupéry, pasando por la Ciudad de Utopía de Tomás Moro o la Ciudad del Sol de Campanella, el idealismo y el moralismo occidentales no han cesado de oponer a la experiencia amarga de la sociedad humana y a los desengaños de los programas políticos, la protesta vana y resignada de una conciencia moral que sabe que no está hecha para este mundo.

Las Utopías nacieron de la conciencia de distancia infranqueable entre la moral y la realidad. Son pesimistas. Son como la llamada desesperada del náufrago que lanza al mar su botella. Pase lo que pase, un grito de protesta. Las Utopías enfrentan el sentido de justicia a la injusticia que afecta a la vida social real. Reflejan el ideal de una sociedad justa. No pretenden ser un día realidades. No son programas de acción. Sin embargo, tienen influencia política. Como tienen contenido moral, los partidos pueden servirse de ellas para explotar las fuerzas de las revoluciones populares. En tal caso, las Utopías se ponen al ser-

vicio de programas políticos más concretos. La política occidental usa mucho las utopías. Sirven a los partidos como medios de explotación de las fuerzas de la conciencia. Se las maneja como medio de chantaje. Propagando una utopía, se dispone a las conciencias a pronunciarse por un partido.

El Apocalipsis de san Juan pertenece a otro género literario. No se trata aquí de una protesta nacida de la conciencia. Se trata de la revelación de un hecho futuro. Las visiones de san Juan se presentan como testimonios de lo que Dios ciertamente llevará a cabo. Por eso, las concepciones que allí se encuentran, no representan la idea que un hombre se forma de la justicia, sino una idea de un más allá de la justicia humana. No se trata de organizar la justicia en las condiciones que conocemos, sino de anunciar un estado en que las condiciones actuales serán superadas.

Puesto que el Apocalipsis se refiere al futuro, no tiene, directamente, como fin condenar el presente. Al menos sabe que el presente no podría ser el futuro. La visión de la nueva Jerusalén no viene a acusar a las ciudades terrestres de no ajustarse a su modelo. Sabe que el futuro nacerá de una maduración seguida de una mutación.

Por otra parte, la visión de san Juan no pretende únicamente anunciar el futuro. Si pretendiese sólo eso, serviría de consuelo o evasión en medio de las desgracias de este mundo. Ayudaría a llevar el mal con paciencia mediante la esperanza de la dicha futura. En realidad, la nueva Jerusalén está al término de un movimiento que envuelve toda la historia de la humanidad, y su revelación tiene igualmente como fin iluminar y orientar las fases anteriores del movimiento. La nueva Jerusalén se inscribe al término de una dialéctica, de una tipología y de una pedagogía, y, por consiguiente, define con relación a ella la situación de

todas las etapas que llevan al término. Se trata de un género literario propiamente cristiano; por lo tanto, podemos predecir que la teología cristiana lo esclarecerá más que la historia de la literatura.

Es evidente que las descripciones de san Juan no hay que tomarlas al pie de la letra. Se presentan con un ropaje extraño para nosotros y aparentemente mitológico. Nunca podremos comprender qué podían significar las imágenes concretas del Apocalipsis para los hombres de la edad de los mitos. Asimismo sabemos muy poco de lo que estos detalles representan para nuestro subconsciente. Poco importa. Las visiones de san Juan rebasan las imágenes de origen mitológico de que se valen.

El objeto de la visión de la nueva Jerusalén es revelar el dinamismo en que la humanidad está implicada, no es proporcionar conocimientos especulativos sobre el más allá. La visión de la nueva Jerusalén es una proyección del movimiento que arrastra a la humanidad. El término está ya animando las etapas actuales del movimiento. Es, pues, ya visible en el movimiento actual, al menos, para el que conoce su secreto. La revelación de san Juan consiste en la manifestación de este término invisible que ya anima el movimiento en que estamos comprometidos y cuyos últimos resortes no captamos.

Puesto que el sentido de esta visión de la nueva Jerusalén es sencillamente iluminar el fondo del movimiento que arrastra a la humanidad, hubiese sido más lógico comenzar nuestra historia teológica de la ciudad por los conceptos que revelan su realidad última. Nosotros hemos preferido seguir el orden mismo de la revelación. Dios no ha comunicado el conocimiento de la evolución total de

la humanidad sino al término de una larga historia y de muchas pruebas. La revelación comenzó por la historia de las civilizaciones antiguas, a las que precedió un período obscuro. Se desarrolló en el Antiguo Testamento. Sólo al fin de la edad apostólica llegó la visión recapituladora que permitía mirar atrás y ver cómo se sucedieron las etapas para construir una visión coherente del misterio.

I. Reconciliación

1. El fin y el comienzo

La venida de la nueva Jerusalén significa el fin de la historia, y, por lo tanto, también el fin de la historia de las ciudades. Esta noción de fin de la historia es el resultado de la larga historia teológica de Israel. Se adquirió en el movimiento apocalíptico, sólo algunas décadas antes de la venida de Jesús. En efecto, el apocaliptismo fue el que puso a punto la concepción de los dos eones o edades del mundo. La primera edad comprende todo lo que nosotros llamamos historia, los sucesos y realidades situados en el tiempo. La segunda es totalmente diferente de la primera: no conoce el tiempo. En lugar de ser como una repetición de la primera, nos transporta a otra realidad muy distinta. Tampoco es la continuación de la primera. Si lo fuese, sería de la misma naturaleza que nuestro tiempo, y, en el fondo, le pertenecería. El instinto de conservación se aferra a la idea de una supervivencia de lo que somos y de nuestras circunstancias. La idea bíblica nos aleja de estas ilusiones de la imaginación. Lo que Dios prepara es totalmente diferente y sólo así puede ser calificado.

San Juan extrema todavía las ideas más radicales del apocaliptismo. Antes de ver la bajada de la nueva Jerusalén, vio la desaparición de nuestro mundo y el nacimiento de otro. "Vi un cielo nuevo y una tierra nueva. El primer cielo y la primera tierra habían desaparecido" (Ap 21, 1). Esto nos lleva al libro del Génesis: lo que Dios había hecho al principio ha acabado. La obra ha terminado. Se puede desmontar la escena. Dios deshace el mundo que había construido. Lo que sigue es otra cosa. "Ya no existirá la noche" (Ap 21, 2b), porque será un día sin fin y sin horas. Todo será "por los siglos de los siglos" (22, 5).

Y, sin embargo, la venida de la nueva Jerusalén es el fin de la historia de la ciudad. Es el fin y la conclusión de esa historia de la ciudad y de la torre de Babel que el Génesis cuenta como último episodio de la historia anterior a la elección del pueblo salvador. Es decir, es la conclusión del esfuerzo gigantesco de la humanidad que llamamos urbanización, al mismo tiempo que es la conclusión de los rodeos por los que la política divina orientaba la marcha de esta humanidad presa del movimiento creador de la urbanización.

El paralelo entre la nueva Jerusalén y Babilonia está muy explícito en el Apocalipsis. Es como una contraposición de las dos edades del mundo representadas por sus mayores logros. Es cierto que en la visión de los capítulos 17 y 18 san Juan piensa en la Babilonia de los profetas. Pero, más allá de ésta, descubre la Babel del Génesis. Su visión le revela que se trata de una misma realidad. Babilonia es el símbolo del esfuerzo creador del hombre con sus grandezas y miserias, con su debilidad fundamental de no poder establecer la comunión de los hombres. Al fracaso de los hombres, Dios responde con un nuevo acto creador. Es el misterio de la muerte y de la resurrección. El

fracaso se transforma en camino de éxito. La ruina de Babilonia prepara el advenimiento de la ciudad nueva. Dios *no viene a condenar, sino a salvar.*

El apocalipsis está bajo el signo de la resurrección: la ciudad será acabada, pero por voluntad de Dios después de haber luchado y arrostrado el fracaso. He aquí borrados de una vez todos los mitos de salvación. Hay que estar alerta y ver lo que hacemos de nuestras ciudades. Que los mitos no adormezcan nuestra vigilancia. Sólo la esperanza pura, sin signo alguno, nos dará ánimos para construir sin tener necesidad de mitos.

La nueva Jerusalén, considerada desde el punto de vista de la ciudad, es una terminación, un fin. Pero, desde el punto de vista de Dios, es un comienzo. Con ella comienza, propiamente hablando, la presencia de Dios entre los hombres. Todo lo que abarcamos con el concepto de historia es sólo preludio a este acto.

¿Qué novedad nace con la ciudad de Dios? ¿Cuál es el contenido, la realidad concreta de esta ciudad? El que Dios habite en ella con los hombres. La ciudad es convivencia, vida participada, y el fondo de esta convivencia es que Dios habita con los hombres. Ahí es donde se cumple la promesa: "Yo seré su Dios, y él será mi hijo" (Ap 21, 7).

La ciudad nueva significa que el encuentro con Dios se realiza, no saliendo el hombre fuera de sí mismo, como lo imaginaron los gnósticos, por una huida del alma fuera del cuerpo, para identificarse lo más posible al ser espiritual, sino por una aproximación de Dios, por un descenso de Dios que se *transparenta en las formas humanas.* No son los hombres los que deben subir a los cielos, sino

Dios quien baja a la tierra. No son los hombres los que deben inventar caminos para buscar a Dios, sino Dios que se hace presente en esa realidad humana que es la ciudad. Dios es el que vendrá a habitar entre los hombres, haciéndose su conciudadano.

San Juan lo dice empleando la antigua fórmula israelita de las peregrinaciones: "Verán el rostro de Dios" (22, 4). Ni Moisés, ni Elías pudieron ver a Dios cara a cara. Se decía "ver el rostro de Dios" por "ir en peregrinación al templo, a la ciudad santa". La fórmula es evidentemente de origen pagano. Se la tenía como signo de esperanza y testimonio de una promesa. Pues en el templo de Jerusalén no se veía el rostro de Dios. Dios estaba allí presente en el vacío, y sólo daba como señal de su presencia su Nombre. Pero ahora Dios estará presente en la ciudad, como un hombre está presente respecto a otro hombre participando de la misma comunión de vida.

Será la consagración de la ciudad y el reconocimiento de sus virtudes, ocultas desde el principio. La destrucción de las ciudades terrenas, y también la destrucción de Jerusalén, era, a su manera, una profecía (Ap 11, 1-2). Era necesario que desapareciese lo provisional para dejar lugar a lo definitivo. En cuanto a la nueva Jerusalén, está destinada a ser eternamente una novedad (Ap 21, 5). No conocerá el mañana.

2. Pueblo y ciudad

¿Cómo comprender la reconciliación de Dios con la ciudad? Desde Abrahán la presencia de Dios entre los hombres

era ante todo una presencia de Dios fuera de la ciudad, en el desierto. Pero, en la nueva Jerusalén, la ciudad se identifica al pueblo de la Alianza.

Frente a la corrupción de la comunión humana en las ciudades, Dios había formado en el desierto otro tipo de comunidad. El pueblo de Israel significaba una comunión de personas humanas, nacida y subsistente fuera de las condiciones corrompidas de la comunidad urbana. Pues la presencia de Dios entre los hombres está unida a la intercomunión entre los hombres mismos. No hay presencia divina donde no hay comunidad humana. La presencia divina estaba ligada a la comunidad del desierto, porque sólo ella denotaba una comunión fraterna entre los hombres.

Si, ahora, Dios se reconcilia con la ciudad y la hace transparentar su presencia, es porque ha llegado a ser la Comunidad del desierto. No hay distinción entre ciudad y desierto, entre ciudad e Iglesia; la Iglesia se ha incorporado a la ciudad, la ciudad es liberada de su corrupción. Ha llegado a ser pueblo, comunidad fraterna, comunidad de la alianza.

San Juan tuvo revelación de este mensaje nuevo: Israel y la ciudad forman una unidad: "Oí una voz robusta proveniente del trono, que decía: Aquí está la tienda de Dios con los hombres. El plantará su tienda entre ellos; ellos serán su pueblo, y él será Dios con ellos" (Ap 21, 3). Este mensaje evoca, en pocas palabras, la esencia de Israel, el sentido de "pueblo" que el Antiguo Testamento situó en el desierto, y el Nuevo en la Iglesia. Después de una última mutación la asamblea de Dios toma forma de ciudad, realizando lo que era sólo promesa y signo en la antigua Jerusalén de los profetas.

El pueblo de Dios, la asamblea de Dios, es una rea-

lidad nacida del amor misericordioso y celoso, eficaz y perseverante de Dios. Dios creó al hombre como colectividad. Su palabra creadora no se dirige al hombre individual, sino al hombre como colectividad. Para Dios crear al hombre o crear vínculos entre los hombres es lo mismo, pues el hombre existe como persona por los lazos tejidos entre él y los demás. Por eso, la formación del pueblo de Israel en el desierto pertenece al mismo orden que la creación del hombre. Es un acto de restauración de la creación del hombre.

En la nueva Jerusalén asistimos a la creación final o a la verdadera creación inicial del hombre. El amor de Dios se manifiesta con plenitud, y esta plenitud de amor produce su efecto propio, que consiste en unir a los hombres entre sí.

La nueva Jerusalén es la gloria de Dios. Está llena de esa gloria. Resplandece de esa gloria. Y su gloria es lo que ella es. No da a Dios gloria. La recibe de Dios. De esta manera es manifestación de Dios. Las ciudades paganas manifestaban a Dios por sus templos, imágenes y procesiones. En Jerusalén, Dios se manifestaba por su nombre y su palabra. En la nueva Jerusalén la teofanía es la ciudad misma. En la intercomunión de los hombres y a través de ella, a través de la vida común, es como Dios se hace visible. La gloria de Dios es la ciudad; no es un vestido luminoso que la envuelve. Lo que constituye la ciudad es una vida en común. La nueva Jerusalén es "la tienda de Dios entre los hombres", no en el sentido de que Dios se instale en una habitación particular. La casa de Dios no es *una* casa *en* la ciudad. Es la ciudad misma. Dios se hace transparente en la comunidad como tal. Por eso, los habi-

tantes de Jerusalén "verán su rostro". Les bastará mirarse en su comunidad. Esta reflejará a Dios.

3. Reconciliación con el cosmos

"La ciudad está asentada sobre una base cuadrangular, y su longitud es tanta como su anchura... y son iguales su longitud, su anchura y su altura" (Ap 21, 16). No hay que buscar lejos el origen de esta figura, extraña sólo a primera vista. Inútil esforzar la imaginación para representarse una ciudad cúbica. Se trata del "zigurat" de Babilonia, la torre piramidal, la torre de Babel del Gn 11, 1-9. No es ya trono de Marduk. Es un zigurat pacificado, transformado en teofanía auténtica. Es, además, un zigurat enorme, puesto que sus dimensiones, todas iguales, son de doce mil estadios, es decir, de 1.500 Km. Una pirámide de 1.500 Km. de alta y de 1.500 Km. de lado en la base, ésas son sus dimensiones que superan toda imaginación. Al lado de esto, Babilonia parece minúscula a pesar de todas sus pretensiones. Eso es lo que quiere decir el autor.

La enormidad de las dimensiones de la pirámide significa su capacidad de realizar el proyecto de reunir a todas las naciones. La montaña cósmica es el mundo material reducido a su función primordial: ser la base de la comunión universal.

El zigurat del Apocalipsis no es soporte de templo alguno ni está en la ciudad. Es la ciudad. Es decir, que la ciudad misma es templo. No necesita mediaciones de la presencia de Dios. Es presencia de Dios. El cosmos se ha hecho revelación. No hay lugar a señalar la presencia de Dios con signos particulares.

La gran avenida de la ciudad mítica está asimismo exorcizada. Por medio de la avenida corre el río, que es el río del paraíso y también el río de Babilonia, el Eúfrates; en sus orillas crece el árbol de vida. Esa misma avenida evoca la gran avenida de las procesiones de Babilonia. La gran procesión anual era en Babilonia el acto principal de la vida colectiva. Era el acto litúrgico que garantizaba la permanencia de la ciudad, la renovación de la fecundidad de la naturaleza. En la ciudad de Dios, no hay que comprar a los dioses la fecundidad de la tierra y la salvaguarda de la ciudad. La avenida muestra que la Vida está siempre en acción, siempre en ebullición. El Espíritu de Dios representa este papel.

En la mitología y en la concepción mitológica de la ciudad, las murallas o defensas ocupan siempre un lugar elegido. Una ciudad existe desde el momento en que se han trazado sus límites. Es un recinto sagrado. Y las murallas tienen como objeto principal delimitar el recinto sagrado. Una ciudad cuyas paredes han sido forzadas pierde su carácter sagrado. Los elementos psicológicos de desaliento, más aún que los elementos militares, son los que la entregan a sus enemigos. Las murallas marcan los límites de la protección de los dioses.

Es evidente que la nueva Jerusalén no necesita murallas, ni para defenderse de sus enemigos, ni para señalar a los dioses su tarea. No necesita tranquilizar a sus habitantes, ni exorcizar a los demonios y librarse mágicamente de los enemigos, para que los ciudadanos puedan dormir en paz.

Las murallas de la nueva Jerusalén son sólo pura figura. Muestran una ciudad. Su función, en cierto modo ritual, se ha sustituido por un simbolismo: sus doce puertas llevan los nombres de las doce tribus de Israel (Ap 21,

12); las doce piedras fundamentales llevan los nombres de los doce Apóstoles. El simbolismo de las murallas evoca, pues, la idea de Israel reunido. Todo Israel, el pueblo de Dios reunido, se encuentra en la nueva Jerusalén. El recinto es sólo figura de la totalidad.

El mito tiende a someter la ciudad a los ritmos de la naturaleza. Tiende a reducir este fenómeno a los fenómenos del cosmos. Evita así el misterio de la libertad. Si la ciudad es un cosmos en pequeño, se podrá conjurar los peligros por ritos y exorcismos, y recurriendo a los dioses que están al servicio del hombre que vive en medio de un mundo que le inspira temor e inseguridad. En el fondo, los primitivos tuvieron miedo de las ciudades que construían y cuyas fuerzas no podían dominar. Procuraron conjurarlas queriendo convencerse de que la ciudad era también un fenómeno de la naturaleza y que los remedios aplicados contra la naturaleza sirven igualmente contra ella. Les faltó darse cuenta de que la ciudad era una realización humana y que debían cargar con su responsabilidad, en lugar de temer a los demonios que le atribuían.

En la visión de san Juan, por el contrario, el cosmos, reducido al estado de materia es el que está, en la ciudad, al servicio del pueblo de Dios. La ciudad es el pueblo, no un pueblo que se cree sometido a las leyes misteriosas de un ser misterioso que lo envuelve, sino un pueblo definido por la alianza y con consistencia propia. Por eso, los elementos arquitectónicos de la ciudad no son más que elementos decorativos. No tienen ya sentido mágico o ritual.

San Juan habla muy largamente del esplendor y de las riquezas de la ciudad (21, 11, 18-21). La idea de la riqueza es fundamental en la concepción antigua de la

ciudad. Hemos demostrado que la riqueza representa muy bien el sentido histórico de la ciudad. Toda ciudad está basada en la riqueza. Es almacenamiento, exposición, intercambio, distribución de riqueza. En la ciudad es donde la función económica se ha diversificado, desarrollado y afirmado. El *homo oeconomicus* es un ciudadano. El Antiguo Testamento no habla de las ciudades del Antiguo Oriente sin recordar sus riquezas: Tiro es un ejemplo típico (Is 23; Ez 26-28).

Las riquezas, en la ciudad del Apocalipsis, no son ya señal y manifestación concreta de la injusticia y de la opresión, como en las ciudades paganas. Son el adorno de la Esposa, es decir, manifiestan ahora la unidad, la concordia, la integridad del pueblo. Las riquezas han descubierto su sentido: deben cimentar la unión de los hombres en lugar de dividirlos.

Las riquezas han llegado a ser "la gloria de Dios" (Ap 21, 11). En lugar de ocultar el verdadero rostro de Dios, en lugar de servir para fabricar ídolos, se hacen teofanía. Notemos la importancia de este dato. Cierto culto de la "naturaleza" ha proyectado en nuestra cultura occidental la idea de la religión del campesino. La leyenda del honrado salvaje y los sueños sentimentales de J. J. Rousseau nos han dejado esta herencia: la creencia de que los aldeanos son más religiosos que los ciudadanos y de que la "naturaleza" eleva a Dios. De ahí la idea de la transparencia de la naturaleza. Es interesante hacer notar que la Biblia no da a esta idea un sentido particular. La idea cristiana es que Dios se hace visible en las obras del trabajo, en los bienes materiales, en los valores económicos, en las riquezas.

Se trata, pues, de una reconciliación del mundo material con Dios. La materia está exorcizada, libre de la

corrupción en la que el paganismo la hundió. Y entendemos la materia en el doble sentido de la conciencia contemporánea: el cosmos y las riquezas, las realidades cósmicas hechas valores, utilidades, satisfacción.

La materia se ha hecho adorno: la utilidad está superada, o, más bien, la utilidad se ha hecho contemplativa. La materia se ha hecho belleza, y, como tal, es revelación de Dios, de lo que Dios manifiesta de sí en su don a la creación. Habría que hacer aquí un análisis de los adornos y de la belleza femeninos para entender el sentido de esa transfiguración de la utilidad y de la materia.

4. Reconciliación entre los hombres

Queda por demostrar que la nueva Jerusalén es también reconciliación del hombre con el hombre. La nueva Jerusalén realiza la vocación de la ciudad de ser mediadora de la unidad entre los hombres. La ciudad es por vocación un disolvente de todas las incompatibilidades, un factor de mezcla de todas las ideas, de los valores, en una palabra, una fuerza de intercomunicación entre los hombres. Hela aquí restablecida en su vocación.

La nueva Jerusalén nos pone en presencia de una totalidad humana: "toda tribu, lengua, pueblo y nación" (Ap 5, 9; 7, 9; 10, 11; 14, 6). San Juan recuerda el árbol genealógico de las naciones del capítulo 10 del Génesis. El Génesis demostraba, en efecto, cómo las naciones todas de la tierra (el autor se representaba eso como podía) proceden de los mismos antepasados y constituyen una misma familia. En el principio, la humanidad se dispersó y se distribuyó por las regiones de la tierra. Los hombres viven,

por eso, distribuidos por naciones, pueblos, tribus, lenguas (Gn 10, 20, 31).

Babilonia intentó reunir a todos los hombres, reduciéndolos a un modelo único, impidiendo que se produjese la multiplicidad de naciones, lenguas, culturas. El sueño de todos los imperios ha sido siempre establecer la paz universal, pero una paz fundada en el dominio de los fuertes, en la soberanía de los privilegiados. Babilonia no tenía el alma que se necesita para formar la unidad de la diversidad.

La Biblia obliga a reconocer y a aceptar la pluralidad humana. No hay ningún proyecto humano que pueda ser verdaderamente humano si no parte del hecho de la pluralidad. La nueva Jerusalén es la ciudad de Dios, porque es la que acepta en su seno la multiplicidad y sólo conoce unidad en la reunión de las diferencias. La reconciliación entre los hombres no consiste en reabsorber sus diferencias, como si se debiesen sólo a accidentes de la historia. La Biblia nos la presenta como constitutivas de la humanidad.

Al pueblo de la ciudad de Dios se le presenta con los rasgos de Israel. A primera vista, esta imagen es particularista. La nueva Jerusalén parece reconocer el privilegio de un pueblo (Ap 21, 12, 14). Pero no es difícil disipar esta impresión. San Juan claramente deja entender que toma siempre a Israel en el sentido figurado (2, 9; 3, 9). No atribuye ningún privilegio a Israel considerado como pueblo particular, como fenómeno histórico. Israel significa un pueblo fundado sobre una alianza, un pueblo de personas, un pueblo como realidad humana trascendiendo los mitos que atan a los pueblos a la naturaleza. Además, la presentación de la *totalidad* de Israel —las

doce tribus reunidas— es una imagen de la universalidad. Israel reunido significa la humanidad reunida.

En la imagen que san Juan da de la nueva Jerusalén y de la unión de las naciones, podemos descubrir un nuevo elemento: la fiesta de peregrinación de los judíos.

"A su resplandor caminarán los gentiles, y los reyes de la tierra llevarán a ella su gloria" (Ap 21, 24, 26). Se trata de una cita casi literal de Isaías 60, 3, 5, 11 y, por consiguiente, de una evocación de una peregrinación de las naciones a Jerusalén. Las naciones vienen a juntarse a la fiesta de Israel. Aquí, además, Israel y las naciones son una sola cosa.

La fiesta es en todas las civilizaciones antiguas el día del despilfarro. Es una fecha preparada y esperada por largo tiempo. Se almacenaron reservas durante semanas, hasta durante meses: reservas materiales y reservas psicológicas de energía. La fiesta es el punto crítico de la descarga. Es el día del consumo: todas las reservas almacenadas se gastarán de una vez. Es el día de la explosión de las energías acumuladas. Nuestra civilización burguesa no lo entiende, pues acumula para seguir acumulando y saca cuentas de sus gastos. Sin duda hemos perdido así un elemento esencial de la humanidad, al menos provisionalmente. Para todos los pueblos antiguos la fiesta es la que da un sentido a la vida. No es un futuro abstracto, sino ese futuro previsible, ese futuro que se puede preparar y del que se gozará. Toda fiesta es un "carnaval". Nos referimos al carnaval brasileño.

La peregrinación recalca más el sentido de la fiesta. El viaje aumenta la tensión y prepara la descarga. La pe-

regrinación supone un gran gasto. A veces se empeña todo su haber para emprender el viaje y pasar la fiesta.

Parece cierto que la fiesta, subrayada o no por la peregrinación, es la imagen de la vida en las civilizaciones paganas. Y por eso se encuentra en ella el sentido de la existencia. La vida es cíclica: es tensión, ascenso, economía, y además explosión, dispendio. Por desgracia, al día siguiente de la fiesta, la vida comienza de nuevo. Se olvidará el pasado y se renovará la vida por una nueva ascensión, y así sucesivamente.

La fiesta tiene indudablemente caracteres paganos: tiende a hacer olvidar la existencia humana en su conjunto y en su totalidad, como un misterio que debe ser aclarado por Dios. Los paganos mezclan, además, a los dioses en sus fiestas. Es el modo de obligar al absoluto a unirse a su interpretación de la existencia. Sin embargo, en la fiesta hay un elemento profundo y válido: la vida tiende, en efecto, hacia un término. Tiende hacia un último día, el del gasto. No tiene su sentido en la acumulación, sino en el gasto, en el gasto más allá de la realización de nuestro destino, es verdad, y no en los plazos señalados por nosotros.

El consumo, el gasto, es superior a la producción. El hombre está hecho más para gastar que para trabajar. Sin embargo, no hay que gastar demasiado pronto sin haber trabajado. Las naciones que consagran sus recursos a la guerra deben saber que la conquista es vana. Que depongan las armas y gocen de los bienes de la creación. La vida no tiene su sentido en una agitación incesante, en una búsqueda siempre intranquila, sino en un descanso. Y por eso san Juan ve a la nueva Jerusalén como un gran carnaval.

El gesto por excelencia del gasto es el don. La fiesta es el día del regalo. El hombre se expresa por el regalo.

Y si es verdad que el regalo puede ser pagano, que puede estar corrompido por el cálculo y la esperanza de una compensación, no puede menos de ser considerado como expresión definitiva de la existencia humana. Las naciones prefieren que la guerra destruya el fruto de su trabajo. Hay un instinto de muerte en el hombre. La nueva Jerusalén muestra la superación de este instinto: las naciones vienen por la fiesta a ofrecer sus riquezas a la ciudad. Su fiesta será el don en estado puro. El carnaval es eso. Es don gratuito de la vida humana. Y este don no se pierde, pues hay un Dios para recibirlo.

El contexto bíblico permite profundizar más en la estructura de la fiesta. Cuando san Juan dice: "verán el rostro de Dios" (22, 4), se sitúa en el contexto místico de las fiestas judías de peregrinación. La subida al santuario para la fiesta tiene, en efecto, un sentido místico. Es la imagen y la esperanza, y hasta en cierto punto la experiencia, de la subida hacia Dios. Es el caminar del hombre hacia el Dios invisible e incognoscible.

En la piedad judía, sobre todo en la de los salmos de peregrinación, el don se vacía de sí y se convierte en expectación. No se termina en sí mismo, espera un acto de manifestación de Dios. La fiesta se convierte en señal de la espera. Se ha observado que en el Antiguo Testamento las fiestas, y sobre todo las tres grandes fiestas de peregrinación, se han separado progresivamente de sus orígenes paganos para adquirir un sentido de espera de la venida de Dios. Este es el fondo de la disposición de las naciones en la nueva Jerusalén. Han venido para hacer el don de sí mismas con miras a esperar. Con esa novedad capital de que aquí se manifiesta Dios. Estamos más allá de una mística judía de la espera. Descubrimos un elemento de la fiesta pagana, el del gozo del dispendio, el del fin, de la suspensión. La fiesta última hace la síntesis

más allá de la fiesta pagana, más allá del escatologismo de la fiesta judía.

Los paganos instalan a su dios en medio de su fiesta y lo tratan familiarmente. Los judíos lo creen distante. Lo esperan en el vacío de sí mismos. En la nueva Jerusalén la espera está colmada: Dios puede ser visto. Ver el rostro de Dios equivalía a tender hacia El. Ahora es recibir de su plenitud. En la nueva Jerusalén Dios mismo es la luz: No se puede dejar de verlo. A El se le ve por todas partes.

Es cierto que la visión de Jerusalén recuerda más precisamente la fiesta de los Tabernáculos. Esta es mucho menos conocida por los cristianos que las otras dos fiestas de las subidas, Pascua y Pentecostés, por la razón muy sencilla de que no sobrevivió al fin judío-cristiano. En los últimos tiempos del templo de Jerusalén, era tan gloriosa como las otras y quizá más. Era particularmente mesiánica y cumplió ciertamente un papel en la fe y vida de los primeros cristianos.

Los Tabernáculos son la fiesta del agua y de la luz. Sus ritos fundamentales son: el rito de la libación hecha en la piedra del altar por un agujero abierto a este efecto —rito del que se esperaba un resultado casi mágico para obtener las lluvias de otoño— y el rito de la iluminación nocturna en el curso de las vigilias sobre el atrio del templo.

Los ritos recibieron un sentido escatológico. Alimentaban la esperanza del río mesiánico, signo de vida, y de la luz sin fin, del día sin noche. El Apocalipsis alude a los Tabernáculos cuando dice que la ciudad está iluminada por "una lumbrera que es el Cordero" (Ap 21, 23); lo que

significa que los grandes candelabros de las vigilias serán reemplazados por la presencia del Cordero. Lo que constituirá la fiesta será el Cordero de Dios y no ya los signos materiales. Además el río del agua de la vida que brota del trono de Dios no es otro que el río mesiánico anunciado por los profetas y por la fiesta de otoño.

Las alusiones a la fiesta de los Tabernáculos no hacen más que confirmar el sentido de la fiesta. Ahora bien, podemos decir que la fiesta según san Juan es la reconciliación definitiva del hombre, de Dios y de la naturaleza. Sitúa en su verdadero lugar a estas tres realidades. El hombre toma la actitud correcta frente a las realidades materiales en el don, el dispendio y la explosión de la fiesta. Toma la actitud correcta frente a Dios en el don y el dispendio de la fiesta, *estando* ante El, en un carnaval auténtico, para usar de una imagen que quizá parezca pintoresca. La naturaleza la creó Dios para ser utilizada por el hombre. Es el acto por el que el hombre se hace disponible a Dios, y por lo tanto lo *ve.*

Pongamos punto final a este examen un poco largo del tema de la ciudad de Dios. La ciudad ha vencido su opacidad. Se ha hecho transparencia de Dios, teofanía. Nos hemos extendido sobre esta exposición a fin de hacer frente a una concepción idealista tan frecuente de la relación entre el hombre y Dios. En Occidente como en Oriente, las filosofías religiosas acreditaron la idea de que el encuentro del hombre con Dios se hace en forma de éxtasis, por una especie de salida del alma del cuerpo. No hay nada de eso. Dios se manifiesta en la materia y por medio de la materia.

Y eso nos permite descubrir una segunda ilusión muy

frecuente también: la que concibe el encuentro del hombre con Dios bajo la forma de contacto individual. Es una ilusión. Dios, por el contrario, se encuentra con el hombre agrupado, por medio de la unidad y de la comunión de los hombres. La ciudad expresa estos dos rasgos: unión de los hombres en la materia. Es la simbiosis de la comunión humana y del planeta Tierra. Sólo la ciudad podrá, pues, expresar el misterio de la reconciliación total y de la síntesis de todas las contradicciones.

II. Laico y democrático

1. La ciudad sin templo

Todo lo que se acaba de recordar anteriormente podía preverse y san Juan lo dice expresamente: en la nueva Jerusalén no hay templo, porque, dice el texto, Dios mismo es su templo (Ap 21, 22).

Esta breve observación hecha por san Juan constituye una novedad. Debió sorprender en la época del Nuevo Testamento más que en la actualidad. Rompe con todas las religiones del mundo. Escandalizará sin duda siempre un poco a algunos cristianos que procurarán restringir su alcance. Porque, si no hay templo, no hay tampoco sacerdocio, ni sacrificio, ni culto, ni religión, ni distinción entre lo profano y lo sagrado.

La concepción de san Juan se sitúa ciertamente en la línea de la espiritualidad del culto en el judaísmo moderno: en los últimos libros del Antiguo Testamento y en los tes-

timonios más recientes de la evolución de la religión judía, las palabras y los conceptos de sacrificio, sacerdocio, templo, se aplican cada vez más a las realidades de la vida interior. Posteriormente, la experiencia nueva de la Iglesia y de la vida evangélica permite dar un paso más. San Pablo emplea los términos del vocabulario cultual, sacrificio, templo, liturgia, pero aplicándolos a las realidades nuevas de la Iglesia. Los cristianos son el templo, su vida es el sacrificio; el apostolado, su liturgia.

Con san Juan llegamos a una expresión más radical todavía: el culto no está sólo espiritualizado; aparece suprimido. En realidad, san Juan dice lo mismo que san Pablo, y conoce, también él, un culto espiritualizado, pero subraya más, o más explícitamente, la transcendencia del cristianismo frente a las religiones.

La nueva Jerusalén no se ha vuelto por eso atea: se ha vuelto laica. Es verdad que actualmente se tiende cada vez más a identificar lo laico con lo ateo. Pero no son lo mismo, y la teología cristiana tiene que distinguirlos. La ciudad futura es laica no por defecto, sino por plenitud, no por falta de Dios, sino, si es que se puede hablar así, por exceso. Dios está inmediatamente presente a ella y totalmente transparente, lo que suprime toda mediación y por lo tanto toda religión.

No hay, desde ese momento, modo alguno de crear una distinción entre sagrado y profano. Estando Dios inmediatamente presente, todo es teofanía, todo es sagrado. Pero, puesto que nada está reservado a la manifestación de lo divino, nada es sagrado. Lo profano mismo es sagrado. Dios y el Cordero viven en la ciudad. Son la luz que la iluminan. El rostro de Dios es visible. El Espíritu es el agua que corre por el río.

En lo alto del zigurat no hay templo. La gran avenida

la ocupan el río y el árbol de la vida. No hay procesión: ¿para qué realizarla?

No hay diferencia entre actos religiosos y actos profanos. No hay actos cuya función propia sea poner en contacto con Dios. Efectivamente, no hay actos que mantengan alejados de Dios; todo está igualmente cerca de Dios. Bastará que los pueblos existan, para que todo se viva en Dios. La comunión de los hombres, la puesta en común de todo lo humano, será equivalentemente visión del rostro de Dios, puesta en presencia de Dios. No hay otra liturgia que la vida. Ella es la adoración de Dios (Ap 22, 3).

La ciudad de Dios rebasa, pues, definitivamente el dualismo dialéctico que hemos descubierto en la economía de salvación: rebasa la división del hombre en dos polos, la Iglesia y el mundo. No habrá Iglesia, porque la Iglesia se disolverá en un mundo transparente de Dios.

Sin duda la visión de san Juan fue la primera expresión de la idea de una sociedad laica, o, como se dice hoy, secularizada. Parece cierto que el origen de todo laicismo se encuentra en el cristianismo, y más particularmente en la escatología cristiana.

Ahora bien, reservando la secularización para el mundo posterior a la resurrección, para la nueva Jerusalén, san Juan la niega para el mundo presente. Todavía no hemos vencido el paganismo enteramente. Por consiguiente, el movimiento de separación necesario para la pedagogía divina no ha terminado todavía. Sigue siendo necesario. A priori podemos prever que una tentativa actual de superación del dualismo en una ciudad puramente secularizada y profana conduce forzosamente al retorno del paganismo. Bajo la apariencia del secularismo, el mundo de la mitología renacerá en nuevas formas.

La ciudad no es transparencia de Dios; la prueba es que está muy lejos de ser comunión humana. Para librarla de su opacidad, se necesita una pedagogía divina. Es el papel de la Iglesia, y los cristianos deben ser conscientes de ello.

Con frecuencia, es verdad, hoy como antes, el motivo consciente o inconsciente que anima al movimiento de secularización, es el resentimiento contra la Iglesia. Por definición la Iglesia está al servicio del advenimiento de la ciudad humana. Pero, por experiencia, sucede que los hombres, muchos hombres, no creen que la Iglesia pueda ser útil para esta tarea. Ni siquiera creen que la Iglesia pueda servir para algo. A la Iglesia toca el desmentirlo.

El Concilio ha proclamado con insistencia que la misión de la Iglesia es servir. El servicio, pues, no consiste sólo en una disposición interior de humildad y caridad. Servir es prestar servicios, ser útil. ¿Para qué presentarse para servir si no se es capaz de ser útil?

La Iglesia no tiene fin en sí misma. Como en el pasado con demasiada frecuencia ha dado la impresión de procurar poner la civilización al servicio de su propia grandeza, se comprende que ahora tenga que borrar esta impresión. Pero eso no basta. Hay que demostrar, además, que la Iglesia es indispensable para la salvación de la ciudad humana. Está al servicio de esta salvación. Sirve para eso.

La Iglesia no sirve con las apariencias. Sin duda, el servicio admite actitudes subjetivas. Para servir hay que ser práctico, ante todo no molestar, no acaparar la atención, hacer pronto y bien lo que se tiene que hacer. Pero el servicio de la Iglesia no consiste en ayudar a las actividades temporales. Consiste en aportar la contribución que la Iglesia puede aportar. Y lo que la Iglesia puede aportar para servir, es lo que la sitúa pedagógicamente al margen de la ciudad, en la ciudad y no en la ciudad al mismo tiempo.

La Iglesia nunca puede perder de vista su carácter provisional. Anuncia a Cristo. Ahora bien, Cristo es laico. Es hijo de David. Nada en su vida se refiere a un orden sacerdotal. Su sacrificio es su vida y su muerte, una vida de laico y una muerte profana. La teología subraya el hecho de que Cristo es sacerdote por su encarnación. Su sacerdocio es su vida. No hay en él dualismo entre una parte profana y una parte sagrada. Su Esposa, la nueva Jerusalén, será como él. Todo lo que está "separado" en la Iglesia es provisional, pero provisional necesario.

Siempre que la Iglesia atrae la atención sobre *sí* misma, en vez de atraer la atención sobre Cristo, judaíza y se atrae el odio de los paganos, como el judaísmo antiguo se atrajo el odio de los paganos. Cuando se encierra en sí misma, provoca la misma reacción en los paganos. De donde se deduce la gran importancia de la doctrina de la nueva Jerusalén.

2. La ciudad sin dominio

En la nueva Jerusalén no hay autoridad que mande ni pueblo que obedezca. Hay sólo Dios que reina en su trono, y los hombres que reinan con Dios (Ap 22, 5). Todos los ciudadanos reyes, así reza la fórmula democrática. La nueva Jerusalén es, por tanto, una ciudad perfectamente democrática. La contradicción entre el poder y los otros está superada. Sólo hay pueblo.

Recordamos antes el papel del "rey" en la ciudad, el papel que representó en la ciudad en sus principios y en el desarrollo de la civilización urbana. Es evidente que aquí la palabra "rey" designa una función cuyo nombre puede variar. Se trata de una fuerza material superpuesta a la

sociedad para estimularla y obligarla a una colaboración que no prestarían los hombres sin ella.

En el pueblo, estructura que apenas supera la de una sociedad patriarcal o clánica, la autoridad pertenece a los ancianos. Pero se trata de una simple autoridad representativa de las tradiciones. Los ancianos no tienen, propiamente hablando, poder. Representan la autoridad de las tradiciones. Por eso su papel se limita a conservar y no a estimular. La sociedad urbana, sin embargo, exige un principio dinámico. No se desarrolla sólo por las tradiciones. Al contrario.

No se mantiene una sociedad urbana sin coacción. La democracia, entendida como gobierno del pueblo por el pueblo, es, de suyo, una utopía.

La voluntad popular no basta para vencer la inercia o la anarquía. No crea un dinamismo social. Sólo en la nueva Jerusalén llega a ser el principio único de la vida común. Esta sola descripción de la nueva Jerusalén incluye una filosofía política. El rey, es decir, el Estado, o sea, la fuerza, es necesaria en la sociedad actual, como pedagogía, para la salvación de la ciudad.

De suyo, la fuerza del poder sirve al progreso y a la organización de la vida común en la sociedad urbana. Efectivamente, el poder, una vez establecido en las ciudades, está tentado de hacerlas servir a su propia gloria. El Estado subordina el pueblo a su voluntad de dominio. El poder se hace guerrero en el exterior; en el interior, policíaco.

Samuel dio una definición del rey muy en consonancia con el sentido del poder y con la experiencia histórica, cuando dijo a los enviados de Israel: "He aquí el fuero del rey que va a reinar sobre vosotros: Tomará vuestros hijos y los destinará a sus carros y a sus caballos y tendrán que

correr delante de su carro. Los empleará como jefes de mil y jefes de cincuenta; los hará labrar sus campos, segar su cosecha, fabricar sus armas de guerra y los arreos de sus carros. Tomará vuestras hijas para perfumistas, cocineras y panaderas. Tomará vuestros campos, vuestras viñas y vuestros mejores olivares y se los dará a sus servidores. Tomará el diezmo de vuestros cultivos y vuestras viñas para dárselos a sus eunucos y a sus servidores. Tomará vuestros criados y criadas, y vuestros mejores bueyes y asnos, y les hará trabajar para él. Sacará el diezmo de vuestros rebaños, y vosotros mismos seréis sus esclavos" (I Sam 8, 11-17).

Los israelitas completan, en su respuesta, la descripción de Samuel: "Nuestro rey nos juzgará, irá al frente de nosotros y combatirá nuestros combates" (I Sam 8, 20).

Samuel defendía la idea auténtica de la comunidad de Israel, distinta de la ciudad pagana necesitada de un rey para organizarse y mantenerse. Defendía la idea de "reino de sacerdotes y nación santa" (Ex 19, 6), regido por Dios solo, pueblo de hermanos libres e iguales. La idea de Samuel, en el Antiguo Testamento, sólo podía tener valor profético. A medida que Israel ocupaba una tierra y formaba un pueblo semejante a los otros pueblos, necesitaba un rey u otro poder cualquiera.

Samuel hubiera podido ver la realización de su idea en la Iglesia. La Iglesia es una sociedad de hermanos, que no conoce el dominio del hombre sobre el hombre, que no tiene ejército ni policía. Subsiste por una voluntad espontánea de vida común y por la sumisión voluntaria al bien común. La necesidad de la ciudad pagana de recurrir a un dominador está superada. Sin embargo, la Iglesia no supera todavía totalmente la necesidad de una autoridad. Para mantenerse necesita algo análogo al poder. Jesús exige de los que rigen la Iglesia aptitudes muy diferentes

a las de los reyes. "Los reyes de los pueblos tienen dominio sobre ellos y los que ejercen la autoridad se dan el título de bienhechores. No ha de ser así entre vosotros. Al contrario, el mayor entre vosotros que se porte como el menor; y el que preside como el que está sirviendo" (Lc 22, 25s). Con todo, también eso incluye una autoridad. Y aunque la fuerza no se ejerza por los mismos medios, la Iglesia debe tener medios de fuerza, en cuanto que debe mantener en este mundo cierto modo de vida de comunidad.

La Iglesia, por otra parte, no deja de estar tentada de judaizar, de exagerar las necesidades de su sistema jurídico. Para limitarse a lo esencial, debería estar hecha de santos.

En la nueva Jerusalén, pues, la comunidad fraternal de los iguales puede, al fin, desarrollarse. Y sus dimensiones alcanzan la totalidad de la existencia humana y no sólo un aspecto como en la Iglesia. La libertad se desarrolla sin límites.

¿Cómo puede reinar la libertad en la nueva Jerusalén? Gracias a la soberanía de Dios. Hemos visto cómo esta soberanía no era reconocida en la ciudad pagana que se fabricaba ídolos en lugar de reconocer la verdadera soberanía de Dios. En el mismo Israel, la soberanía de Dios no basta para mantener la vida social. Pero la nueva Jerusalén es el lugar de la soberanía divina plenamente reconocida. La "democracia" de la ciudad de Dios no consiste en una emancipación de las voluntades individuales y de la facultad de "hacer lo que se quiere". Las voluntades individuales se orientan al bien común, y en eso consiste la soberanía divina. El atractivo de Dios basta para mantener unidas todas las voluntades.

Las sectas espirituales y anticlericales de la edad media

y todas las tendencias iluministas que nacieron de ellas son, en general, tan democráticas como laicas. En Occidente, laicismo y democracia tienen algo común. Estos movimientos defienden la supresión del Estado, así como la supresión de las guerras: pues el pacifismo absoluto es la consecuencia lógica de la democracia absoluta.

Anunciando la supresión del Estado en la nueva Jerusalén, san Juan afirma implícitamente que subsistirá hasta el advenimiento de la ciudad de Dios. No habrá ciudad sin poder hasta que venga el verdadero reino del Espíritu. Aun en régimen cristiano, no podemos estar libres de un Estado. El espíritu cristiano, tal como es dado el vivirlo a los hombres en estos tiempos, no es capaz de librarse del poder del Estado. Por consiguiente, no es capaz de crear una convivencia humana sin policía ni guerras. Si san Juan anuncia el reino de la paz en la nueva Jerusalén, es porque no puede ser garantizado antes. Entonces el signo de la democracia y de la paz sólo se dará por la comunidad de Iglesia.

En la situación actual, la ausencia de fuerza sólo retardaría el desarrollo de la humanidad, mantendría la inercia o sembraría la anarquía. La fuerza se debe poner al servicio de los débiles para luchar contra los fuertes. Es su único recurso, aunque con frecuencia es su gran desilusión. En la actualidad puede suceder que la paz sea peor que la guerra. En ese caso es necesaria la fuerza de la violencia, y aun los cristianos no están dispensados de recurrir a ella.

La visión de la nueva Jerusalén —concluyamos ya— muestra el término hacia el cual camina la historia, y al mismo tiempo ilumina las etapas por las que tendrá que pasar la humanidad para alcanzarlo. La ciudad terrena no

es el reflejo de la ciudad divina como en el mito. Sería reducir lo divino y lo absoluto a la medida de lo humano y relativo. Pero la ciudad terrestre se explica y recibe sus leyes a partir de un movimiento complejo, según las leyes que hemos procurado definir.

La nueva Jerusalén es, sencillamente, la comunidad humana, sin ninguna mediación. No es la gloria de Dios en el sentido de dar a Dios una gloria que no necesita. Es el resplandor de la gloria de Dios en cuanto es la realización del hombre tal como Dios lo ideó, creó y quiso. Dios hizo al hombre como un ser colectivo, múltiple, como una intercomunión de individuos. Y al mismo tiempo, Dios hizo al hombre corporal. La comunión de los hombres por su cuerpo se llama ciudad. La ciudad de Dios manifiesta la gloria de Dios en cuanto es vínculo y unidad. Y la humanidad contempla a Dios por la convivencia. Los hombres encuentran a Dios en el acto de juntarse. Evidentemente no decimos que Dios sea sólo la fórmula que define la convivencia humana, lo que significaría suprimirlo y con él todo el dinamismo de su economía. El hombre se encuentra con el fundamento de todo, en el acto por el cual se conoce a sí mismo. Ahora bien, se conoce a sí mismo habitando con todos los hombres en la ciudad de la humanidad.

La nueva Jerusalén es la reconciliación del hombre y de la naturaleza: la naturaleza humanizada es una ciudad, y una ciudad como vida comunitaria de los hombres. La ciudad de Dios es la reconciliación del hombre con el hombre. Si nuestras ciudades, aun aquellas en las que la Iglesia anuncia la palabra evangélica, son siempre signos de la injusticia, de los privilegios de unos y de la humillación de otros, la ciudad de Dios es únicamente signo de comunión. La nueva Jerusalén es también reconciliación de la naturaleza y de Dios, puesto que es la naturaleza hecha transparencia de Dios. Es reconciliación del hombre

y de Dios, ya que no necesita de templos ni de signos de lo divino, siendo en sí misma signo de Dios.

Por último, esta visión que el cristianismo coloca al fin de la historia de la humanidad, no sirve sólo como consuelo de las almas decepcionadas por el mundo. Tanto para la Iglesia como para la acción de los cristianos en la ciudad, contiene una enseñanza. A su luz, comprendemos mejor las etapas anteriores de la pedagogía divina, las relaciones de tipología que las hacen sucederse una tras otra, y la complejidad de la dialéctica cuyas fuerzas se cruzan en el campo de batalla de este mundo.

A la luz de esta visión final y de la economía divina que encierre, nos aplicaremos ahora a examinar los dos polos que constituyen nuestra situación frente a la ciudad en la época actual: ¿cuál es la relación entre la Iglesia y la ciudad, y cuál debe ser la ciudad que los cristianos pretenden en este mundo?

3. La ciudad de los hombres

En los capítulos precedentes hemos visto cómo las ciudades forman parte de la economía divina. No son extrañas a la historia tal como la ve la revelación cristiana. Al contrario, les llega la hora señalada por Dios, respondiendo a su plan, exactamente lo mismo que al pueblo de Israel y a la Iglesia. Hablamos de las ciudades en su realidad material y espiritual al mismo tiempo. Responden al plan de Dios, sencillamente, existiendo. Pueden estar llamadas a veces a ser escenario de acciones divinas, lugar de hechos divinos. Así es como se puede decir de "París, ciudad de santos", o de "Roma, ciudad de los papas", o de "Milán, ciudad de san Ambrosio", etc. De eso no hemos hablado. Porque en todo ello sólo se trata de hechos accidentales, de realidades que no coinciden verdaderamente con la realidad concreta de la ciudad. Cuando hablamos de ciudades en la economía divina, no se trata de la función accidental que puede representar una ciudad, la de ser morada

de un santo, sede de una institución eclesiástica, soporte de un suceso divino. Pues hemos visto a la ciudad integrada en la historia y en el destino total de la humanidad sencillamente por el hecho de su existencia, por su fundación, sus luchas, sus trabajos, sus edificios materiales, las relaciones de sus habitantes.

Indudablemente, las ciudades son mortales. Son realidades transitorias, provisionales. Son sólo etapas en la historia total de la humanidad. No tienen por ello menos valor en sí. Las ciudades no están al servicio de la Iglesia. Tienen su sentido en sí mismas. Son contemporáneas de la Iglesia. Acompañan su desarrollo histórico con un movimiento paralelo. También ellas preparan y anuncian el reino de Dios.

Siendo teológico, este capítulo se apoya en la visión de conjunto del plan de salvación, partiendo de la Biblia y de la Iglesia interpretada según las tres leyes que hemos deducido de la misma revelación bíblica. Para evitar los peligros de la imaginación teológica, hemos recurrido ampliamente a las ciencias de la ciudad con el fin de controlar así nuestra andadura y ver si no se apartaba demasiado de la realidad histórica. Sin duda, las ciencias no siempre llegan a un acuerdo. Las posiciones teológicas nos han ayudado a veces a descubrir mejor la parte de verdad que se encuentra en términos contradictorios a primera vista.

Desgraciadamente —se comprenderá sin dificultad— nuestra información técnica y científica es incompleta. Es evidente que toda nuestra información es de segunda mano. Las ciencias de la ciudad, sociología, geografía, urbanismo, y la historia de la ciudad son materias que bastarían, cada una de ellas, a ocupar la vida de un hombre. ¿Cómo podría un teólogo dedicarse a ello?

Las ciencias de la ciudad son además relativamente

recientes, o al menos han tomado gran auge recientemente. La sociología urbana es uno de los últimos capítulos de esta ciencia que ha conocido un gran desarrollo. El urbanismo nació al final del siglo pasado, al menos en su forma actual. La ciencia política apenas si empieza a interesarse.

Podemos prever que las ciencias de la ciudad dominarán cada vez más la política urbana y en general la política. Sólo se puede desear que sea así y animar todos los esfuerzos para racionalizar el desarrollo de las ciudades y la urbanización de las naciones. Para un teólogo no supone eso ningún ataque a los derechos de Dios, sino todo lo contrario. Es previsible que el desarrollo racional de la ordenación del territorio urbano y de la vida social urbana alterará algunos esquemas que las costumbres cristianas se han habituado a atribuir a Dios. La ciudad de los sociólogos y de los urbanistas puede alterar ideas preconcebidas sobre la parroquia, sobre el lugar de la Iglesia en la sociedad, sobre la vida social. Pero ahí está el cometido de la razón humana. Ella está llamada a crear la ciudad a partir de las exigencias de la ciudad misma, de la ciudad como realidad humana. En la economía divina las ciencias de la ciudad sólo están sujetas a la fidelidad al hombre. Si la Iglesia tuviese una idea preconcebida de la ciudad, que obstaculizase el desarrollo o la aplicación de las ciencias, eso sería sólo un mito de ciudad.

Suprimiendo toda clase de dioses paganos, reservando el carácter de Absoluto al Dios trascendente, se puede incluso decir que la Iglesia ayuda a las ciencias positivas a hacerse cargo de la ciudad. Al menos allana el terreno.

Por otra parte, no se puede decir que la ocupación de la ciudad por las ciencias haga inútil la intervención de una teología. A pesar de todos los conocimientos científicos,

las ciudades siguen siendo hoy nudos de problemas humanos. A la teología le toca el deber de despertar las conciencias, de acusar, de estimular. No se puede decir que la ciudad actual sea "humana". La teología puede siempre humanizarla. Hasta ahora, al menos, esta tarea no es inútil. La experiencia parece demostrar que los especialistas se encierran fácilmente en los planes y en las realizaciones parciales. Pero hay que promover también las ideas de conjunto que ponen en movimiento a las totalidades.

De hecho, nos parece que la teología y las ciencias de la ciudad se encuentran, y la realidad confirma las previsiones: no puede haber en ello contradicción entre las diversas palabras de Dios.

La armonía de fondo consiste en primer lugar en que tanto para la teología como para las ciencias de hoy la ciudad tiene un ser propio. No es simplemente un conjunto de hombres, una realidad convencional, una cuestión de mayor densidad de población. Es un ser dotado de existencia propia y de un sentido que busca a lo largo de la historia. Es un fenómeno irreductible. Las ciencias sociales lo han ignorado durante mucho tiempo. La política también. Y también, por otra parte, la teología y la pastoral.

Ahora bien, si la ciudad es una entidad irreductible, indivisible, exige una ciencia total: una ciencia que reúna los datos de la sociología y de la historia, del urbanismo y de la geografía. La teología puede estimular la formación de esta ciencia total de la ciudad. Manteniendo en evidencia a la ciudad como realidad humana total, es exigencia, llamada a una ciencia total.

Ciencia y teología están de acuerdo para ver también en la ciudad el lugar de la personalización humana. El sentido de la ciudad es el hombre, la persona humana equilibrada y armoniosamente desarrollada.

En fin, la ciencia y la teología se juntan al procurar para la ciudad el verdadero bien común del hombre. La ciudad es esta totalidad en la que las personas se encuentran y se realizan, encuentran la autonomía en la subordinación. Es el lugar donde coinciden orden y libertad.

Estos tres acuerdos sugieren las tres partes de este capítulo. Presentamos a la ciudad como obra del hombre, como inserción de la persona humana en la existencia y como bien común del hombre.

I. La ciudad, obra del hombre

1. La revolución urbana

Durante siglos, incluso durante milenios, el arte de construir las ciudades fue simplemente el arte de construir monumentos en las ciudades, cuando no se redujo a un capítulo del arte militar. Los primeros tratados sobre las ciudades, los de Hipodamos o los de Vitrubio en la antigüedad, y los de los arquitectos del Renacimiento lo confirman. En los países en vías de desarrollo, en los países del "tercer mundo", los arquitectos y urbanistas siguen ese camino. Las ciudades se proyectan en función de los ricos y de los poderosos.

Por otra parte, no es probable que se pueda planificar completamente la construcción de las ciudades. No es probable que se puedan prever todos los elementos que forman una ciudad, ni que un plan minucioso les dé la flexibilidad y la libertad de adaptarse a las necesidades de

los hombres. Es probable que no consigamos nunca enunciar, enumerar todos los elementos que forman una ciudad, menos todavía enunciar todas las relaciones que constituyen su vida. Las ciudades y los barrios sobre el papel toman fácilmente el aspecto de ciudades muertas.

Las ciudades se desarrollan normalmente por un crecimiento orgánico. Las nuevas viviendas se aglomeran alrededor de un centro. Toman forma humana por una especie de instinto de organización que está en el hombre mismo. Pues la verdadera idea de ciudad no debe ser privilegio de los intelectuales. Está implícita en el hombre normal. Los técnicos no tienen que inventar, sino ponerse al servicio del pensamiento humano ordinario, explicitar lo que sigue implícito, sin la ayuda de los intelectuales.

La ciudad se desarrolla de una manera espontánea, sí. Pero hay que preservarla de los factores mórbidos, que vienen a deformar el crecimiento. Factores mórbidos son la afluencia excesiva de poblaciones errantes, de "refugiados", como en las grandes ciudades de los países subdesarrollados, la especulación del suelo, la subordinación a las conveniencias militares, la interferencia de intereses particulares poderosos. Durante mucho tiempo los constructores de ciudades siguieron indiferentes a esos factores mórbidos que hacen de las ciudades especies de campos de concentración de masas.

Las ciudades medievales dieron en muchos casos el ejemplo de un crecimiento orgánico, controladas espontáneamente por un sentido de la comunidad y del hombre. Su crecimiento lento se prestaba mejor, por otra parte, a la integración.

El arte de construir ciudades será, pues, lo que fue en

sus mejores realizaciones, un arte de la regulación del crecimiento. Y además, el arte de crear centros. La ciudad se ha mostrado tanto más humana cuanto su centro encarnaba más la vida común de la colectividad. Así fueron las ciudades medievales, cuyo centro estaba esencialmente constituido por monumentos simbólicos de la comunidad. La catedral, el campanario, el ayuntamiento, la plaza, los mercados. Sucedió lo mismo en la ciudad griega. Por el contrario, la ciudad barroca está ordenada por las necesidades del príncipe y de la aristocracia, y nuestras grandes metrópolis modernas están proyectadas las más de las veces en función de la burguesía, cuyos intereses ordenan toda la política. En cierto modo, se puede decir que los monumentos que constituyen los centros expresan y gobiernan la dinámica concreta de cada ciudad.

En la época actual, parece que las ciudades han perdido su principio vital. La revolución industrial, la explosión demográfica y los medios de comunicación social que publican el evangelio de la civilización urbana a todas las creaturas, han convertido el crecimiento de las ciudades en una especie de enormes cánceres. Son miles de viviendas construidas de prisa a lo largo de kilómetros de calles que sólo merecen el nombre de pasillos, acumulaciones sin configuración, sin significado. El sentido de la ciudad existe siempre. Es él quien inventa en medio de estos campos de concentración cierta estructura de vida social. Pero ¿en cuántos casos consigue vencer al cáncer?

Las ciudades medievales más importantes eran del orden de algunas decenas de miles de habitantes. Muy pocas alcanzaron el orden de algunas centenas de miles. Actualmente existen en el mundo más de cien ciudades que pasan del millón de habitantes, y el número de las que

cuentan con más de 100.000 supera el millar. Y todo hace prever que este movimiento de crecimiento no ha alcanzando todavía su punto culminante. Se prevé que antes de finales del siglo las dos terceras partes de los seis mil millones de hombres serán ciudadanos, cuando actualmente sólo un tercio de los tres mil millones de habitantes del mundo viven en aglomeraciones de más de 5.000 habitantes. El movimiento de urbanización afectará, pues, a tres mil millones de hombres, es decir, tres veces más que todo lo que la urbanización ha reunido en las ciudades como consecuencia de una evolución de siete milenios. La aceleración es tal que en treinta años la urbanización crecerá tres veces más que lo que ha hecho en siete mil años.

Nos encontramos, por tanto, enfrentados a un movimiento revolucionario que sólo tiene equivalente en el pasado en el fenómeno de sedentarización del neolítico, cuando la casi totalidad de la humanidad se coaguló en pueblos (10.000-5.000 a. C.). Sin embargo, hay que hacer notar que la sedentarización duró miles de años y que no afectó, ni con mucho, a masas tan numerosas como las que se prevé en un futuro próximo.

¿Estamos preparados técnica y mentalmente para afrontar tal fenómeno? En sus comienzos, el urbanismo moderno estaba considerado, un poco, como parte de la arquitectura o de la asistencia social: como una nueva disciplina que establecía contacto entre estos dos polos. Se trata de otra cosa muy distinta: de uno de los más formidables desafíos de nuestro siglo. Del urbanismo se ha pasado a la urbanización. El primer libro de urbanismo se llamó *Der Städtebau* (J. Stübben, 1880), uno de los siguientes llevó el mismo título hasta que fue traducido al francés con el título de *L'Art de bâtir les villes* (Camilo Sitte, 1889). Actualmente se escribe sobre ordenación del territorio. Las ciudades ya no son islotes perdidos en el campo. Antiguamente

apenas afectaban a la fisonomía del paisaje rural. Hoy las regiones más urbanizadas forman un conjunto e integran el campo en el paisaje urbano. Tal es el caso de la costa oriental de los Estados Unidos. De Filadelfia a Boston se extiende una zona urbana de 500 Km. de larga y 150 de ancha, con 40 millones de habitantes. Igual sucede en la cuenca del Ruhr, en las costas de Holanda, en el valle del Sena, etc. Se trata de un nuevo equilibrio ciudad-campo, de una nueva forma de ocupación del espacio. Las murallas están definitivamente arrasadas.

La rápida aceleración de la urbanización estaba ya ampliamente en curso cuando se lanzaron los primeros gritos de alarma. Los lanzaron los reformadores sociales. Roberto Owen denuncia a comienzos del siglo pasado los estragos producidos por la industrialización en las ciudades paleotécnicas. La miseria en la que viven confinados los trabajadores reclutados con prisas por las nuevas industrias es indecible, y alcanza un nivel de horror que será difícilmente superado. Inglaterra fue la primera en hacer la revolución industrial. Fue también la primera que conoció la fealdad, la suciedad, la insalubridad de las ciudades obreras. No existía la urbanización. Fueron sorprendidos de improviso. Pero a lo largo del siglo XIX se industrializaron la mayor parte de las naciones occidentales de Europa y de América del Norte. Las denuncias y cargos contra la nueva situación se multiplicaron. La inhumanidad de las ciudades se hacía, por otra parte, patente, dada su enorme amplitud. Pero hubo que esperar la década de 1930-1940 para que apareciesen los primeros proyectos de urbanización realizados efectivamente por los poderes públicos (U.R.S.S., Estados Unidos, Inglaterra).

El siglo XX ha visto el desarrollo de la megalópolis con sus problemas nuevos de congestión, de embotella-

miento y de masificación. Actualmente una quincena de ciudades *tiene más de 4 millones de habitantes.* Estas ciudades son presa de un movimiento de crecimiento acelerado, cuyos límites no vemos todavía. Hasta ahora no se han puesto de manifiesto los factores que podrían frenarlo. Aunque los problemas que tienen que afrontar aparecen cada vez más insolubles, el mito del *gigantismo* parece paralizar todo esfuerzo de controlar el movimiento. El mito de la mayor ciudad del mundo actúa como un imán.

La megalópolis provoca tal fatiga, es hasta tal punto factor de neurosis, aparece hasta tal punto biológicamente insostenible, que anuncian ya los urbanistas no sólo su decadencia irremediable, sino incluso el fin de la ciudad y el advenimiento de una edad sin ciudades.

América asiste ya a un fenómeno de *exurbanización*, en el que nadie quiere reconocer el primer signo del advenimiento de esta edad sin ciudades. Todos los que pueden abandonan los centros de las ciudades. Todos los que cuentan con medios económicos se construyen residencias secundarias en el campo, lo más lejos posible de la ciudad, y pronto la residencia secundaria se convierte en principal. Quedan en el centro de las ciudades las clases más desheredadas. De ahí el fenómeno típicamente americano de ciudades entregadas a mayorías negras, porque los blancos más ricos se han ido a vivir fuera.

La ciudad contemporánea es, según una expresión sugestiva, una "ciudad sin dueño". Sin dueño, la ciudad es entregada a los piratas. Los piratas son la especulación del suelo, el coche particular y la construcción de automóviles. Entregada a los piratas, la ciudad lucha vanamente con *contradicciones insolubles. Por ejemplo, la multiplicación* de coches particulares se desarrolla tanto que hace al coche inútil: cuando la circulación de coches en el centro de las

ciudades no rebasa la velocidad de 3 km. por hora, el coche pierde su sentido; cuando el estacionamiento se hace imposible, el coche pierde también su sentido. Cuando el suelo alcanza precios exagerados, los trabajos de acondicionamiento se hacen imposibles: la expropiación supera las posibilidades de las municipalidades. Ya nadie tiene poderes suficientes para poner remedio a la situación.

La ciudad está sin dueño. Ya no tiene más que enfermeros encargados de pegar emplastes en los males: inventar nuevos sistemas de circulación, prolongar los suburbios indefinidamente, ajustar los barrios nuevos a los antiguos por un sistema de trasporte que sólo conseguirá sobrecargar un poco más el antiguo.

¿Por qué ha esperado nuestra sociedad tanto tiempo para despertar a los problemas de la urbanización? ¿Está la conciencia humana fatalmente con retraso? Se ha hecho notar que la ciudad ideal de Platón era totalmente arcaica respecto a la ciudad de Atenas de su misma época. Las ideas llegaban con retraso a los hechos. En cuanto a la filosofía social y política de Occidente, parece haber seguido las huellas de Platón. Durante mucho tiempo el urbanismo sólo encontró sospechas a partir de problemas de los siglos anteriores. Se lo veía como una amenaza contra la propiedad privada, y como señal de dominio de los poderes públicos en el dominio sagrado de la libertad individual. Se juzgaba a la planificación urbana en nombre de principios que habían servido a los liberales para luchar contra las coacciones del Antiguo Régimen. Ahora bien, el problema era completamente nuevo. Pero, paralizados por el temor de los peligros del pasado, no querían los hombres ver los peligros del futuro, los peligros inminentes de anarquía y de aglomeración.

Lo que impide pensar es el peso del pasado. Es evidentemente el miedo que tienen todos los privilegiados de perder sus privilegios. En toda planificación existe, es claro, una voluntad de cambio, y, por lo tanto, una amenaza para los privilegios. Los privilegiados rechazan por egoísmo poner en tela de juicio el pasado. Pero los privilegiados no son tan numerosos. ¿Qué es lo que paraliza a los otros? El pasado impresiona y aprisiona aun a los que son sus víctimas. Las ciudades son prisioneras de su pasado.

Es difícil renunciar a cierta imagen preconcebida de la ciudad, de su configuración, de su funcionamiento. Hasta los mismos urbanistas se han dividido en dos grupos: los "conservadores" y los "del futuro". Los conservadores se aferran a hacer sobrevivir el pasado de una ciudad en medio de los cambios que tienen lugar en nuestros días. Quieren mantener los tesoros de civilización del pasado y prevén el crecimiento de la ciudad como una integración del nuevo en el antiguo: vigilan para que el embotellamiento no venga a perturbar demasiado las calles, los monumentos, las perspectivas. Por desgracia, una ciudad antigua entorpecida pierde su fisonomía tradicional total. Los del futuro engloban el pasado en un nuevo plan, en una nueva configuración. Quieren una metamorfosis de la ciudad aun sacrificando elementos interesantes del pasado, por la necesidad de hacer una ciudad con dimensión de poblaciones y de medios técnicos de nuestro tiempo.

Acabamos de resumir sucintamente los puntos principales de la problemática planteada por la urbanización. Acabamos de enumerar los conceptos principales de esta problemática. Llamemos la atención sobre el punto más crucial: implícita o explícitamente, en todo plan de urbanización hay una idea del hombre. No hablamos de ideo-

logías oficiales, de teorías oficiales con las que los políticos acostumbran adornar sus programas. No se trata de preámbulos compuestos por la filosofía de servicio. Se trata de que la concepción que verdaderamente está en la base de una realización, que expresa su sentido intrínseco, sea reconocida o eventualmente negada por el autor.

Para que la vida sea humana, favorezca el desarrollo del hombre, hay que construirla sobre una imagen real, verídica del hombre. El defecto más común de las filosofías del hombre que inspiran los programas políticos de los siglos pasados es su idealismo. Ven en el hombre una serie de funciones cuyo apoyo sería una especie de sujeto desencarnado, un "yo" espiritual. Pero sobre todo en lo que concierne a la ciudad tenemos que partir de este dato de base que es el cuerpo. El hombre es un cuerpo, y es un cuerpo diferente del cuerpo de los otros animales en sus necesidades y en sus funciones.

Le Corbusier definió claramente una de las reglas fundamentales del urbanismo cuando enunció lo que llamó la "regla de las 24 horas". La vida del hombre está formada por un ciclo de actividades que se desarrollan a lo largo de 24 horas. En la ciudad, más que en el campo, mucho más que en el bosque, el ciclo es estricto, riguroso: cada día el ciudadano tiene un horario obligatorio. Ahora bien, este ciclo impone, por ejemplo, las distancias que un individuo puede recorrer a diario. Las diversas actividades del ciudadano se desarrollan en lugares diferentes. Estos lugares no pueden situarse a cualquier distancia si no se quiere hacer la vida fatigosa, molesta.

La experiencia demuestra que un hombre encuentra normal, soportable y aun agradable un desplazamiento de 30 minutos para ir al trabajo o volver de él. Si pasa de la media hora el trayecto se hace largo. Ahora bien, ya sabe-

mos que son muchos los que deben desplazarse cada día una hora y más para ir o volver del trabajo. Lo cual constituye un cansancio físico, un desgaste nervioso intolerable, sin contar el tiempo perdido para la vida familiar, el descanso, la cultura, las relaciones sociales. En los países subdesarrollados, donde los transportes son problemáticos, no es raro que los obreros deban hacer trayectos de dos horas o más para ir al trabajo y otro tanto para volver.

Todos los desplazamientos del ciclo cotidiano pueden estudiarse y sirven para determinar las localizaciones. ¿Hay una distancia razonable del domicilio a la guardería infantil, a las distintas categorías de proveedores, a la escuela primaria o secundaria, a los centros de diversión, etc.?

Las dimensiones globales de la ciudad estarán asimismo determinadas por las reglas de las distancias. Ya en la antigüedad se veía que la ciudad debía ser tal que un ciudadano pudiese ir de su domicilio al centro en una media hora, lo que equivale a una distancia de 3 km. cuando se hace el trayecto a pie. La creación de medios de transporte rápidos permite evidentemente aumentar esta distancia. Pero la regla de la media hora del domicilio al centro parece valedera hoy como en el pasado; esa media hora puede significar diez, veinte o cuarenta kilómetros, según la rapidez de las comunicaciones. Pasando este límite, la vida social se relaja.

Lo que Le Corbusier no ha puesto de manifiesto suficientemente es que la ciudad no sirve sólo a las funciones del cuerpo, sino que es también un conjunto de cuerpos situados unos en relación con los otros. Más allá de las funciones de los cuerpos hay que tener presente sus relaciones en una serie de volúmenes significativos.

En la antigüedad y en la edad media, parecía admitirse como evidente que la ciudad no debiera crecer ilimitada-

mente. Se ponía un límite al número de habitantes. Sólo el mito de la megalópolis, alimentado por intereses poderosos particulares, pudo ocultar ese dato de sentido común y esa prudencia.

El urbanismo contemporáneo ha descubierto la prudencia antigua. E. Howard fue sin duda el primero en dar nuevo impulso a la idea de fundaciones de ciudades nuevas, cuando propuso sus ciudades-jardín, con las que, además, hizo ante todo barrios nuevos en lugar de ciudades nuevas. Pero poco a poco la idea de ciudades nuevas se impuso. Inglaterra mostró el camino para descongestionar Londres después de la guerra. Hoy la idea forma parte de los proyectos de urbanización. Se habla de ciudades paralelas, como en Toulouse, o también de "autópolis", como en el proyecto de M. de Chalendar.

De hecho, todas las épocas fecundas de la historia de la civilización han sido creadoras de ciudades nuevas. Los sumerios, griegos y romanos fueron grandes constructores de ciudades. Asimismo los hombres de la edad media de los siglos XI y XII. Y también los españoles en su imperio, y más tarde las naciones europeas colonizadoras en América del Norte y en Africa. Los americanos crearon centenares de ciudades a medida que ensanchaban la frontera.

Es posible que el futuro nos reserve un abandono de la ciudad. Quedaría por demostrar si el fracaso de la ciudad no sería un fracaso del hombre sin más.

2. Falsos modelos

Se ha podido decir que el mal de las ciudades contemporáneas era el divorcio entre la forma y el ser. Los arqui-

tectos y los ingenieros impusieron a la ciudad formas preconcebidas que equivalen a esquemas mentales, pero no al ser de la ciudad. Nuestras ciudades no son el resultado de un crecimiento orgánico, armonioso, sino de desgloses artificiales. A menudo estos desgloses no son la expresión de una comunión humana, sino sólo del deseo de lucro de grupos dominantes o de esquemas artificiales.

El divorcio de la forma y del ser de la ciudad, de su sentido como ciudad, remonta al fin de la edad media. Los municipios medievales habían proporcionado a las ciudades una idea y un espíritu y habían fundado un equilibrio orgánico. Desde los siglos XIV y XV, las ciudades comienzan a desintegrarse bajo la acción disolvente de dos factores: el despotismo de la Corte y el crecimiento del capitalismo.

El divorcio de la forma y del ser de la ciudad lo practican sistemáticamente los arquitectos del Renacimiento, que erigen en principio el convencionalismo. Es característico de la ciudad barroca ese modelo urbano que toma forma en el siglo XVI y se mantiene hasta el siglo XIX.

La ciudad barroca se caracteriza, ante todo, por el dominio de la forma geométrica. Los urbanistas de la época, sin preocuparse de las estructuras sociales, hicieron cortes en la ciudad medieval inspirados en el sentido de la línea recta. La transformación de París por Haussmann es representativa de este estado de ánimo. No tuvo en cuenta para nada la vida de los barrios, es decir, de las estructuras sociales creadas por la vida, por los hombres concretos. Los condotieros introdujeron el dibujo geométrico en el estilo de las ciudades europeas. Corresponde a una psicología de Corte, al espíritu militar, al gusto de los desfiles, o también a la manera de ser de la burocracia. Corte, ejército, burocracia, los tres componentes del despotismo ilus-

trado, tres categorías sociales que viven al margen del pueblo.

Los arquitectos del Renacimiento impusieron el prestigio de la ciudad en forma de tablero, de la ciudad radioconcéntrica en forma de coto de caza. Crearon el gusto por las grandes avenidas: leyes artísticas de príncipes, ciudades hechas para ser recorridas en carrozas, para facilitar el desfile de los batallones o las operaciones represivas de la policía. ¿No enseñan los Palladio, los Alberti que las ciudades están al servicio de los príncipes?

En las ciudades de la edad barroca, el ejército impone cada vez más sus exigencias. El sistema de fortificaciones transforma a las ciudades en fortalezas, y, como las murallas se hacen muy complejas y muy costosas, no se puede pensar en desplazar los límites de las ciudades, una vez delimitadas por la línea de las defensas. La población se ve también obligada a amontonarse en espacios reducidos. Más allá de las murallas hay que dejar libre el terreno para el tiro. De ahí la imposibilidad de construir suburbios. Este modelo de ciudad fortificada fue tan corriente en aquella época, que solo Vauban edificó en veinte años 53 ciudades nuevas y acondicionó otras 300 según los principios del nuevo arte militar del que él fue una de las glorias.

Las ciudades barrocas, encerradas en reducidos límites, se vacían de actividades productivas. Las fábricas se instalan fuera de las ciudades. Estas se transforman en residencias de la aristocracia, del ejército y de la administración. Los antiguos barrios populares se sacrifican cada vez más a las transformaciones juzgadas necesarias para dejar sitio a las clases dirigentes. Sin posibilidades de trabajo, las ciudades ven amontonarse a los mendigos, a los sin recursos. Estos son las reservas de mano de obra donde los nobles sobre

todo y también los burgueses reclutan servidumbre abundante y económica. Mientras que las familias importantes se construyen viviendas con lujo y comodidades, las clases bajas se refugian en los sótanos y en los graneros de los nobles a quienes sirven.

Sin duda, la ciudad barroca ha aportado cierto número de mejoras a la vida. Lleva las huellas de un desarrollo de la civilización. Pero lo que le caracteriza es que sus novedades están orientadas, en general, en el sentido de favorecer a los ricos. La arquitectura se recarga de multitud de adornos, arbitrarios, sin objeto, sin otra utilidad que hacer alarde de riqueza.

Los edificios creados por la edad barroca son el palacio, la bolsa y el teatro, resultado de la desintegración de la catedral medieval. Pero, mientras la catedral estaba abierta al pueblo, los edificios nuevos se reservan a una pequeña élite. Los demás sólo pueden contemplarlos desde fuera. Además la influencia del palacio y del estilo de vida de la aristocracia transforma a la ciudad en lugar de espectáculo: todo está hecho para volverla más sensual: aparecen las calles con escaparates, las fachadas decoradas, los museos, galerías, parques, jardín botánico, jardín zoológico. Las obras de urbanización se conciben en función del espectáculo y de la diversión. Ya no son ciudades a propósito para que el pueblo pueda habitarlas.

En cuanto a la higiene de las ciudades barrocas, sabemos que fue peor que la de las ciudades medievales. Estas eran mucho menos densas. Conservaban cierto aspecto rural, por la presencia de huertos y jardines. Con la ciudad barroca las preocupaciones de higiene pasan a segundo o tercer lugar. Desaparecen los baños públicos, tan numerosos en la edad media. Se bebe el agua contaminada de los ríos. La ciudad oculta su suciedad y sus miserias bajo las apa-

riencias de ostentación. Todo se consagra a la fachada y al lujo.

Casi todas las ciudades barrocas han desaparecido en el tejido infinitamente más desarrollado de las ciudades contemporáneas. Sólo quedan ya algunas muestras en pequeñas ciudades que no han conocido la expansión y han quedado en el estado en que estaban en el siglo XVIII o en la primera mitad del XIX. Por el hecho de que la vida se ha retirado de ellas, parecen refugios de calma y de paz. Como han aprovechado acondicionamientos del confort contemporáneo y los pobres y los mendigos se han alejado de ellas para formar el proletariado de las grandes urbes, estas ciudades parecen y son encantadoras. Son obras de arte y, además, museos.

Pero, si las ciudades barrocas están superadas desde hace mucho tiempo, el modelo barroco continúa ejerciendo una influencia muy fuerte y, podríamos decir, una especie de fascinación en las ciudades de la civilización occidental. Las ciudades del mundo socialista recuerdan a las ciudades medievales por su aspecto austero, por una especie de claroscuro que nace de la ausencia de sensualidad y de ostentación. Están hechas, ante todo, para que los habitantes puedan vivir en ellas sin lujo, pero decentemente. En primer lugar, tienen especiales atenciones por los más pobres. Por el contrario, las ciudades del mundo occidental se conciben en gran parte en función de una clase aristocrática. Las ciudades europeas matizan este carácter por un conjunto de medidas socialistas de viviendas y de barrios populares saludables y agradables. Pero las grandes ciudades latinoamericanas son típicamente barrocas: todas las obras de urbanismo se concentran en las zonas residenciales de los ricos, dotadas de gran confort y de todos los privilegios de la ciudad barroca, o bien en función del centro.

En la ciudad occidental actual, el centro —o los centros— es el heredero de la ciudad barroca. La higiene es la última preocupación. La contaminación del aire, el ruido, la aglomeración llegan a un grado insoportable. Pero todo está dedicado a la fachada. Todo está planeado para atraer la atención y despertar deseos. Como las ciudades barrocas, y a una escala infinitamente más desarrollada, gracias a posibilidades técnicas y a una riqueza decuplicada, nuestras ciudades occidentales son exposiciones de lujo y de poder. Son el espectáculo que una aristocracia se da a sí misma. En cuanto a las masas populares, encuentran sitio donde pueden. Se prescinde de ellas. Oficialmente se las ignora. Los edificios que reinan en nuestras ciudades y proclaman su poderío, las ignoran.

Los edificios importantes de nuestras ciudades occidentales se sitúan todavía dentro del marco barroco: palacio —bolsa—, teatro. Con la diferencia de que, en lugar de estar reservados a una pequeña aristocracia, se han extendido a la burguesía. Los palacios se han multiplicado y se han convertido en los chalets lujosos o los apartamentos confortables de los rascacielos de las zonas residenciales. Los teatros se han multiplicado y se han convertido en cines y otras salas de espectáculos. En lugar de la bolsa tenemos las oficinas de los bancos y de las compañías industriales, cuyo lujo procura inspirar el respeto y el temor de las masas. Además, las exposiciones universales, ciudades barrocas reducidas a esencia, constituyen los modelos a los que las calles comerciales procuran acercarse cada vez más.

Un pasado más reciente que el que acabamos de recordar vivió de otro mito: el de la ciudad industrial, que se llamó ciudad carbonífera o ciudad paleotécnica. Apa-

recida al final del siglo XVIII en Inglaterra, su extensión es paralela a la expansión de la primera revolución industrial, la de la era paleotécnica. En el siglo pasado, industria era sinónimo de fealdad y de suciedad. Y sin duda, la industria actual procura seguir otros criterios. Pero quedan todavía muchas huellas de la ciudad industrial del pasado, no sólo en el terreno, sino hasta en los esquemas mentales.

La característica de la ciudad industrial de la edad paleotécnica es el principio de "laisser faire". Después de las revoluciones liberales, las antiguas estructuras del poder municipal de los municipios alcanzan el nivel más bajo de su envilecimiento. Desde el siglo XIV no hicieron más que debilitarse. Pero su decadencia alcanza finalmente el punto culminante cuando en la literatura y en la opinión pública el alcalde o el funcionario municipal es la encarnación de la imbecilidad ineficaz. Frente a este imbécil, el hombre eficiente es el industrial.

La ciudad es entregada, pues, en manos de los industriales, quienes la convierten en lo que quieren. La situarán, desde luego, lo más cerca posible de sus materias primas y de sus fuentes de energía: todo bajo el signo del carbón, del hierro y de la máquina de vapor. El ferrocarril es rey: el ferrocarril es el que lleva el carbón y las materias primas a las fábricas. Las líneas de los ferrocarriles rompen las ciudades e instalan en ellas, en pleno centro, sus grandes estaciones, signos de fealdad y de suciedad, palacios de hollín, de polvo, de estrépito. La ciudad industrial pregona su fealdad. Ve en ello el signo de la eficiencia. Las grandes estaciones de techos de cristal son testigos elocuentes: son inmensas cajas de resonancia para hacer el ruido ensordecedor, y los cristales parecen haber sido colocados para que aparezca mejor la densidad del hollín desprendido de las locomotoras.

Las fábricas se levantan por todas partes. Contaminan todo, corrompen todo: el aire, el agua de los ríos, los paisajes. Destruyen las perspectivas, la naturaleza, los árboles. Sus edificios se construyen voluntariamente en forma de prisión, y el ruido es enorme. La industria paleotécnica pregona sus vicios como títulos de gloria: se quiere fea, intolerable, inhumana. Cree que es el signo del trabajo y de la eficacia. Cree que toda concesión a la poesía supondría falta de dureza, sería una debilidad.

Con la ciudad industrial nació el tugurio. Pues las fábricas se instalan sin que sus iniciadores o las autoridades públicas se pregunten dónde alojarán a los trabajadores. Las fábricas han atraído la mano de obra. Incluso atraen preferentemente un exceso de mano de obra para hacer bajar los sueldos. Pero los trabajadores vivirán donde puedan, entre fábrica y fábrica, junto a los ríos o a lo largo de las vías de ferrocarril. Con preferencia en los terrenos más insalubres que nadie quiere. Las viviendas obreras son infames casuchas donde se amontona un número increíble de habitantes por habitación; se vive incluso en los sótanos, cosa nunca vista en la edad media. "Tugurios, semitugurios, supertugurios, tal es la evolución de las ciudades", decía P. Geddes.

Una civilización tan desprovista de humanismo y de civilización no podía tener estilo. Al lado de los tugurios, los barrios burgueses del siglo XIX son sólo mescolanza de antigüedades sospechosas, edificios informes que acumulan los restos de todos los estilos conocidos en la historia. Casas y palacios que creen haber copado todas las riquezas del pasado, pero que sólo consiguen ser testigos de la desintegración de la cultura del pasado sin saber crear otra nueva. Estas casas burguesas no son ya "casas para habitar", son museos y muestrario de riquezas.

En los países más desarrollados, ya han sido curadas las llagas más graves abiertas por la industrialización. Quedan, sin embargo, muchas de sus huellas. Quedan todavía muchas viviendas obreras que son tugurios en el sentido más estricto de la palabra. Quedan todavía muchos lugares obreros que no respirán más que aburrimiento. Quedan muchos lugares donde se echa de menos el agua corriente, las alcantarillas, las instalaciones sanitarias decentes. Con todo, el escándalo no tiene ya las dimensiones de antaño. No sucede lo mismo en las ciudades y, sobre todo, en las metrópolis de países con retraso de evolución. En Río de Janeiro, la cuarta parte de la población vive en "favelas", barracas hechas de madera y de materiales de segunda mano en las condiciones más precarias y más insalubres. Y nada más parecido a un campo de concentración que las inmensas afueras obreras de Santiago de Chile, donde se concentran, lejos del contacto con las zonas burguesas, cerca de la tercera parte de los habitantes de la ciudad, que cuenta con más de dos millones. Hoy las fábricas son confortables y alegres, pero los hombres siguen viviendo en casuchas improvisadas.

La ciudad industrial ha creado además otros fenómenos: especialmente los extrarradios residenciales. Los ricos han comenzado a alejarse de las ciudades que se han deshumanizado. Es en el siglo XVIII cuando aparecen las primeras "casas de campo". En el siglo XIX los burgueses las multiplican en las inmediaciones de las ciudades. Son casas de recreo con amplios jardines, islotes de paz en medio del verdor. Para una burguesía que no experimenta ya ningún vínculo comunitario con la ciudad, con las otras clases sociales, son retiros dorados, una evasión. Los extrarradios residenciales se convierten en los "ghettos de las élites", en la secesión de los ricos. Después de haber saqueado la ciudad, la abandonan.

Los suburbios nuevos no tienen, por otra parte, vida propia. Son ciudades dormitorios donde cada familia vive replegada sobre sí misma las horas que pasa en ellas. En el siglo XX el fenómeno se amplía. La pequeña burguesía sigue el ejemplo de la gran burguesía e intenta imitar en modelo reducido lo que los ricos hacen por todo lo alto. Los suburbios pueden así extenderse a lo largo de las vías de acceso a la ciudad hasta el fenómeno-límite de la ciudad, que ya sólo es suburbio residencial, como Los Angeles, cuyos seis millones de habitantes están esparcidos a lo largo de decenas de kilómetros. No se trata ya de una ciudad, sino de una anti-ciudad.

En resumen, la era industrial ha desintegrado a las ciudades, y de su explosión han nacido, por una parte, los suburbios residenciales de la burguesía, por otra, el universo congestionado de los suburbios obreros. En ciertas regiones, la ciudad ha resistido mejor a estos factores de disolución y ha conservado cierta comunicación social. En muchas ciudades, y especialmente en las del mundo subdesarrollado donde su crecimiento rápido no ha podido contar con un resto de espíritu integrador de los municipios medievales, la desintegración es tan pronunciada que la comunicación no existe. Se llega al punto de que los burgueses ignoran la vida en las zonas populares que sólo conocen de oídas.

¿Es el fin de la ciudad? ¿No es el más formidable desafío, intimándonos a que reconstruyamos una ciudad partiendo de un estado tal de desintegración?

Un tercer falso modelo, surgido en el siglo XX, está imponiéndose. Es el de la metrópoli contemporánea o megalópolis, expresión del mito de la mayor ciudad del mundo. Es la gran capital que atrae a sí a todas las fuerzas

vivas de la nación, la ciudad multimillonaria que va hacia los diez millones de habitantes o más: Nueva York, Tokio, Londres, París, Calcuta, Moscú, México, Buenos Aires, Sao Paulo...

La metrópoli tiende a fortificar este mito. Ella concentra todos los resortes de la riqueza. Ya no le interesa atraer a las industrias. Atrae a las administraciones, a la banca, a las sedes sociales de todas las empresas. Se transforma en reino de la burocracia. Ahora bien, son las grandes burocracias, las sociedades financieras, la banca, las sociedades de seguros las que poseen o administran los solares. Son ellas las que organizan la especulación, y para mantener la especulación, fomentan el mito.

Humanamente hablando, las megalópolis son catástrofes. El tiempo perdido en desplazamientos, la fatiga y la tensión nerviosa son llagas que alcanzan ya proporciones alarmantes. El coste de vida es más elevado en una gran ciudad que en una ciudad media. Lo mismo pasa con el coste de las obras de urbanismo. Los peligros de la gran ciudad para el "animal humano" son tales que se le ha dado ya un nombre a la enfermedad específica que ellos provocan: la *urbanitis.*

La gran metrópoli hace al individuo cada vez más ajeno a su ciudad. Llega un momento en que ya no puede ser testigo directo de los sucesos que allí tienen lugar. Comienza a depender totalmente de informaciones. A partir de este momento, la vida política se hace abstracta. El individuo ya no puede ver por sí mismo los resultados de una política, excepto después de prolongadas demoras, cuando ya es tarde para tomar decisiones. Esto dificulta una participación en la vida política de la ciudad.

Y mientras los ricos se alejan de la ciudad, los pobres la llenan. El sistema de medios de comunicación social

hace brillar a los ojos de los obreros agrícolas el espejismo del confort y de los esplendores de la ciudad. Pero la megalópolis no está preparada para recibirlos. Y hela enfrentada con los problemas que ella misma se ha creado.

El mito es tal que hasta ahora ha hecho fracasar todas las ideas nuevas y todos o casi todos los proyectos de ciudades nuevas. Pensemos en las ciudades-jardín de C. Howard, transformadas en barrios residenciales para la burguesía en el centro de la gran ciudad. Pensemos igualmente en los "conjuntos urbanísticos" inspirados en las unidades de vivienda de Le Corbusier y transformados en cuarteles adosados en el flanco de las metrópolis.

En resumen, la megalópolis reina, y nadie prevé todavía el fin de la epidemia, a pesar de los inconvenientes cada vez más evidentes. Incluso las previsiones de exurbanización no permiten pensar que en un futuro previsible las salidas de las metrópolis lleguen a compensar las entradas.

3. Modelos nuevos

La palabra urbanismo apareció en 1910. Pero el urbanismo se practicaba ya desde hacía algunas décadas en Inglaterra con el nombre de Town-Planning por la inspiración de E. Howard. En Alemania se la llamaba Städtenbau, con C. Sitte o Stübben. Pero después de la primera guerra mundial es cuando se comenzó a divulgar el urbanismo a través de la enseñanza, y luego siguieron las primeras realizaciones a gran escala.

El urbanismo oficial se limitó durante mucho tiempo a problemas secundarios de circulación o de alcantarillado sin volver a discutir sobre la estructura de la ciudad. A

lo largo de la primera mitad de este siglo se lanzaron las ideas más revolucionarias. Pero, juzgadas utópicas o socialistas por gobiernos casi siempre conservadores y timoratos, quedaron en letra muerta. Los proyectos de los grandes visionarios se contradecían, además, con mucha frecuencia y correspondían a un abanico muy abierto de posibilidades, desde la *Ciudad radiante* de Le Corbusier hasta la *Ciudad espaciosa* de su adversario, F. L. Wright.

Pronto se advirtió que el urbanismo, esta ciencia nueva del siglo XX, volvía a discutir el derecho municipal. Se trataba de restaurarlo y de liberar a la ciudad de los abusos de intereses particulares. Había que promover legislaciones nuevas para estructurar la constitución, la circulación, el reparto de funciones urbanas. Desde 1920, P. Geddes lanza el Regional Survey, el principio del acondicionamiento del suelo. Todo el espacio debe ser repensado y estructurado en función del hombre, lo cual supone que se abandona el principio del "laisser faire".

Humanizar la ciudad, ponerla al servicio del hombre, supone un conocimiento del hombre. Y conocer al hombre es, en primer lugar, conocer sus funciones, especialmente en la inscripción en el espacio que requieren. ¿Cuál es la relación del hombre con el espacio? Los urbanistas están obligados a volver a las cuestiones tradicionales afectadas del defecto de academismo. Hay que encontrar de nuevo la utilidad de las formas, su razón de ser, para eliminar despiadadamente todo lo que no corresponde a ninguna función humana y poner de relieve el carácter humanamente útil de lo demás.

La *Carta de Atenas,* redactada por Le Corbusier y adoptada universalmente como fundamento del urbanismo, de-

fine las funciones de la ciudad en el marco de un programa en cuatro puntos: habitar, circular, trabajar, recrear el cuerpo y el espíritu. Es posible que esta lista de funciones no sea exhaustiva. Mientras tanto, podemos señalar el sentido profundamente humanista del urbanismo contemporáneo, si lo comparamos con las concepciones que orientaban a los arquitectos de los siglos pasados. La novedad consiste en plantearse la cuestión: "¿Para qué sirven las ciudades?" y darles una respuesta en términos funcionales, por las funciones del hombre.

Le Corbusier ha lanzado cierto número de *slogans* provocativos por su forma, que han tenido el interés de llamar la atención sobre el carácter humano de la ciudad y de arrancar las máscaras de los convencionalismos: "la ciudad es una máquina para habitar", "la ciudad es una herramienta".

El urbanismo actual no sólo ha recobrado el sentido de la ciudad por la investigación sobre sus funciones. El urbanismo ha procurado poner al servicio de las funciones del hombre las nuevas técnicas de construcción y los nuevos materiales de que disponemos actualmente. Ahora bien, las nuevas técnicas y los nuevos materiales obligan también a repensar las funciones de la ciudad. En efecto, muchas formas antiguas de vivienda, circulación u otros elementos de la ciudad los impusieron las técnicas de la época o los materiales de que se disponía, y de ninguna manera las funciones del hombre. Pensemos, por ejemplo, en las paredes de las casas, que en el pasado sirvieron siempre para sostener el techo o los pisos superiores. El hormigón libera a las paredes de esta esclavitud. Ya no se necesita de paredes para sostener ni los pisos superiores, ni

el tejado. Nos preguntaremos, pues: ¿cuál es la función de la pared en sí? Los nuevos materiales y las nuevas técnicas liberan al urbanista. Pero éste tiene también que tomar conciencia de su nueva libertad y ha de querer aprovecharla. Necesita para eso emanciparse de las formas tradicionales.

La casa sin paredes puede muy bien construirse sobre pilotes. No necesita ya de suelo que la sostenga. Está claro que esto cambia el problema de la circulación y especialmente el sentido de la calle. La calle nace de la necesidad en que se encontraban las casas antiguas de apoyarse en el suelo. Tales casas interrumpían la circulación. Había que tratar de ponerlas en filas para establecer una circulación práctica. Y para hacer la circulación más rápida, se hicieron las calles rectas. Pero la calle es una forma de la que pueden emanciparse las técnicas modernas. Las casas sobre pilotes no interrumpen ya la circulación. Se pasa por debajo. Vemos, pues, cómo un concepto tan tradicional, una imagen tan profundamente enraizada en nuestra imaginación, es puesto en tela de juicio por los nuevos materiales. Es necesario también que el urbanista quiera tomar conciencia de su nueva libertad. No sacaremos necesariamente la conclusión de que la calle ha perdido todo sentido. Habrá que estudiar la función de la calle, no en cuanto a lo que sirve, sino en sí.

Los materiales más rígidos del pasado obligaban a dar a las casas formas geométricas simples. Las paredes definían los volúmenes de manera inflexible. La casa se construía de habitaciones de volumen casi igual. El hombre debía aceptar los volúmenes que los materiales le imponían, con sus inconvenientes desde el punto de vista de temperatura, ventilación, iluminación, etc. Hoy las técnicas basadas en los materiales nuevos permiten definir la "célula

a escala humana", el volumen adaptado a la vida humana para todas las funciones de la vida. Se trata también de una libertad nueva.

La estética de la nueva arquitectura no busca sus normas fuera de los materiales de construcción. Procura hacer valer el material en sí mismo, y no opone ya lo bello y lo útil. Por eso, la nueva arquitectura no se opone a la estandardización de los materiales de construcción, ni a la construcción en serie. La antigua arquitectura buscaba la estética en lo original. Una casa, para ser bella, debía ser única y debía estar hecha según un plan único. Esta originalidad residía, por otra parte, esencialmente en los adornos sobreañadidos. Ahora bien, este deseo de unicidad no era más que una canonización de una esclavitud técnica. Era imposible construir más de una casa a la vez, siendo los materiales de naturaleza muy simple. Por el contrario, la técnica moderna permite la preparación de piezas estandardizadas prefabricadas: tabiques, puertas, ventanas, escaleras, canalizaciones, todo puede ser hecho en serie y según medidas estandardizadas. La moderna arquitectura no se escandaliza ya de que las puertas se hagan según medidas estandardizadas y de que miles de habitaciones tengan puertas rigurosamente idénticas. No ve en ello un escándalo antiestético. La puerta está hecha para pasar. Se puede determinar la forma más práctica de un paso. No hay razón de inventar algo que añadir a esta función de entrar o de salir.

El urbanismo ha creado también el concepto de unidad de circulación. La calle es una herencia de un pasado de técnicas pobres. Hay que deshacerse de la tiranía de la calle. Hay que volver a la función de circulación. Ahora bien, aparece cada vez más claramente que hay que distinguir y separar dos circulaciones: la de vehículos y la

de peatones. Las velocidades son de otro orden de magnitud y por lo tanto también los ritmos. Pero las calles son las que ponen a todo el mundo en la misma fila. Se pensará, pues, en sustituir las calles por una red de unidades distintas de circulación: una red para los peatones y otra para los vehículos. El concepto de unidad de circulación es la clave de la liberación del amontonamiento actual tanto de los vehículos como de los peatones.

Para vencer la anarquía de la invasión de las fábricas en las ciudades, se conciben, en la perspectiva de un urbanismo auténtico, unidades de trabajo. Se trata de liberar las ciudades de la aglomeración de talleres y de fábricas, y, por otra parte, de establecer las unidades de trabajo en plena naturaleza. La "fábrica verde" está basada en el principio de que el trabajo es más humano en el contexto de la naturaleza. Hay que destruir la asociación trabajo-fealdad y restablecer el vínculo ya antiguo trabajo-belleza. De la misma manera se rompe la antigua asociación fábrica-prisión para crear formas nuevas y establecer el vínculo fábrica-belleza. Los nuevos parques industriales han renovado completamente las formas del mundo del trabajo. Las nuevas formas de energía limpia (electricidad), que sustituyen a la energía sucia (carbón), han sido evidentemente una ayuda. Las nuevas técnicas constituyen también aquí una liberación. Hace falta además querer liberarse.

Junto a las ciudades industriales nacen ciudades administrativas, como en Brasilia, que reúnen en unos cuantos grandes edificios las burocracias del Estado o importantes organismos económicos.

Luego habrá unidades de intercambio, supermercados, unidades culturales, los centros culturales o Palacios de la cultura, o también las ciudades universitarias.

En las ciudades antiguas, muchas funciones se concentra-

ban en el centro de la ciudad. A medida que las ciudades se acrecientan, los centros se congestionan más y acaban por hacer la circulación imposible. Se ha planteado el problema de descentralizar el centro, es decir, de multiplicar los centros y de centrar las distintas funciones de la ciudad en lugares diferentes: centros industriales, comerciales, administrativos, universitarios, deportivos, recreativos, etc. Entonces se plantea la cuestión del significado de un centro de la ciudad. Si todas las funciones están desterradas a la periferia, por ejemplo, puede preguntarse si hay que mantener todavía un centro, y, si resulta que hay que mantenerlo, cuál será su función.

El urbanismo se interesa también por las estructuras de la ciudad, es decir, por sus grados de vida comunitaria. No basta construir, hay que estructurar las construcciones. No basta trazar vías de circulación; éstas tienen que ayudar a la vida social y no hacerla imposible. Los sociólogos han venido en ayuda de los urbanistas para poner a punto una imagen estructurada de la ciudad. Pero tenemos que admitir que hasta ahora buscaríamos en vano cierta convergencia entre los especialistas. El problema está planteado, no está resuelto. Además la sociedad urbana está todavía y estará quizá siempre en plena evolución. No se hace de la vida social un modelo invariable. Y el modelo es muy distinto según las clases sociales. Además estas dos diversidades se reducen en cierta manera a una sola en la medida en que se pueden considerar las clases inferiores como elementos de evolución retardada.

El concepto de base lo propuso Clarence A. Perry en 1924, y es el de "neighborhood unit", unidad de vecindad. La unidad de vecindad es como el barrio recu-

perado, el viejo barrio de la ciudad medieval. En el interior de la gran ciudad equivale a la ciudad-jardín de E. Howard. Esta ha servido sobre todo bajo la forma de barrio nuevo en las grandes ciudades. Todavía se puede acercar la unidad de vecindad a la unidad residencial o a la escala parroquial de G. Bardet. A partir de estos conceptos, se concebirá a la ciudad como ciudad-federación o ciudad estructurada en barrios.

Las dimensiones de esta escala son más o menos homogéneas en las diversas escuelas. Las cifras propuestas se sitúan generalmente en unos 5.000 habitantes por barrio. Los ingleses estiman que se puede llegar hasta una media de 6.000 a 10.000 habitantes.

Pero el barrio no es la estructura inferior. La vida social urbana necesita de grados inferiores. Y en una gran metrópoli son necesarios, junto a un centro principal, centros secundarios que mantengan juntos grupos de barrio.

He aquí, sencillamente, para citar un ejemplo, cómo G. Bardet concibe la jerarquía de estructuras sociales en las ciudades actuales:

Escala patriarcal: de 5 a 15 familias, grupo de familias que se ayudan mutuamente.

Escala doméstica: de 50 a 150 familias, familias que frecuentan las mismas tiendas.

Escala parroquial: de 500 a 1.500 familias.

Ciudad: de 5.000 a 15.000 familias.

Metrópoli: de 50.000 a 150.000 familias.

Capital: de 500.000 a 1.500.000 familias.

A lo largo de este siglo los urbanistas ya han tenido ocasión de pensar en realizar ciudades nuevas según sus principios, sobre todo en los países más desarrollados, pues en los otros las ciudades nuevas se desarrollan más o menos al azar, excepto en las zonas reservadas a los privilegiados.

Al formular su proyecto de ciudades-jardín, Ebenezer Howard pensaba en ciudades nuevas. Y, en efecto, tuvo la ocasión de poner a prueba de hechos sus ideas. El proyecto databa de 1898. En 1904 se fundó según sus planos la ciudad nueva de Letchworth, y seguidamente las de Hampstead y Welvyn. Estas realizaciones se transformaron en puntos de mira de los urbanistas.

Los ingleses siguen en la vanguardia del movimiento de creación de ciudades nuevas. Desde el New Town Act de 1946, han construido una veintena de ciudades nuevas, económica y socialmente autónomas. Todas ellas están estructuradas sobre la base de unidades residenciales de 1.000 a 2.400 personas. A escala superior se encuentra la unidad de vecindad formada por 5 unidades. Es el "neighborhood" reagrupado en torno de la escuela primaria, de las tiendas de comestibles, de los baños, de los terrenos deportivos, de los centros recreativos. Cuenta, pues, de 5.000 a 10.000 habitantes.

El centro o "borough" está formado de 8 barrios y reagrupa, por tanto, unas 40.000 personas como mínimo, con una media de 60.000. Alrededor de Londres y a una distancia de 50 km. se ha creado así un cinturón de 8 ciudades nuevas realmente autónomas, que reúnen un total de 200.000 habitantes.

Se siguió el ejemplo inglés. Los rusos emprendieron la construcción de cientos de ciudades nuevas, sobre todo en Siberia. Las ciudades antiguas sueñan en descongestio-

narse creando una ciudad paralela: se cita sobre todo Vallingby junto a Estocolmo, Tapiola junto a Helsinki. Se construye una Toulouse paralela.

¿Cuáles son las dimensiones ideales de las ciudades nuevas?

Platón no quería que pasasen de 5.000 ciudadanos (a los que hay que añadir los habitantes no ciudadanos). Leonardo de Vinci proponía construir alrededor de Milán diez ciudades de 30.000 habitantes. Es el número de Howard. En la U.R.S.S. se piensa en la escala de 50.000 a 70.000, y en los Estados Unidos, en la de 50.000. Se queda siempre más o menos en el mismo orden de tamaño.

La fórmula de M. de Chalendar es la "autópolis" de 200.000 habitantes, formada por seis ciudades-jardín de 40.000, con un núcleo de verdadera ciudad en el centro. De todas maneras el desarrollo considerable de la urbanización que todo el mundo prevé exige soluciones originales y de grandes dimensiones.

El nuevo urbanismo innova también otra esfera: la de la forma de las ciudades. Los autores clásicos ensalzaban las formas geométricas en tablero de damas o en polígono radioconcéntrico. No son las que recomiendan los urbanistas contemporáneos, aunque en la práctica se acude a ellas con mucha frecuencia, más bien como solución de pereza, así parece, o quizá por unas razones de especulación, recordadas antes.

Desde 1882 Soria y Mata formuló la idea de ciudad lineal o ciudad-cinta. Se trata de una ciudad formada por cuatro zonas paralelas muy estrechas y muy estiradas a

lo largo de un río o de un ferrocarril: son las zonas de residencia — las zonas verdes — las zonas de trabajo — las zonas de circulación. Una ciudad así ofrece la ventaja de poner en contacto inmediato con la naturaleza. La antigua Stalingrado se construyó según este principio, y se extendía 65 Km. a lo largo del Volga.

Le Corbusier ha ensalzado el principio de la ciudad de los rascacielos, principio en que no se inspiraron los americanos para construir Nueva York, pues la levantaron sin tener en cuenta un plan semejante al del creador de Chandigarh. La idea más fantástica de ciudad proyectada hacia lo alto emana de F. L. Wright, adversario de Le Corbusier y enemigo de las ciudades. Se trata de una torre de una milla inglesa de alta, o sea de 1.609 m., con 320 pisos. Se han ideado también ciudades espaciales, colgantes, ciudades puentes (Yona Friedman), ciudades flotantes (Paul Maymont), y ciudades subterráneas. Son evidentemente anticipaciones utópicas. Lo cual quiere decir que las técnicas de construcción nos permiten imaginar la forma de las ciudades con mucha más libertad que en el pasado.

Si nos atenemos a perspectivas más inmediatas, actualmente se enfrentan dos modelos de ciudad. Uno se basa en los grandes conjuntos, unidades de varios centenares y hasta del millar de viviendas, por un lado, y por otro en la intensificación de los transportes en común. El otro se basa en la casa aislada con jardín particular por una parte, y por otra en el coche particular. Los modelos no son exclusivos. El sistema francés se inclina más bien al primero, mientras que el anglosajón lo hace por el segundo. El primero tiene por jefe a Le Corbusier, y el segundo a Frank Lloyd Wright.

Finalmente podemos repetir prudentemente como con-

clusión lo que decía, no hace mucho, J. Fourastié sobre el urbanismo: "somos la generación de los ensayos".

4. Hacia una política nueva

El urbanismo actual es inimaginable en los cuadros tradicionales de la vida política. Pone en tela de juicio toda la problemática del Estado tal como se ha elaborado en el curso de los últimos siglos. Pues no es casualidad que la decadencia de las ciudades y de la vida urbana, la supremacía de los falsos modelos de ciudades fuesen contemporáneos del desarrollo del Estado moderno. Este se desarrolló bajo el signo del maquiavelismo, del desarrollo del poder por el poder. Y con él, la ciencia política, en el sentido en que la entendían los griegos y los medievales, ha desaparecido prácticamente. Se la ha sustituido por otras ciencias del hombre: por la ciencia jurídica, por la economía política, por la sociología. Estas ciencias no pretenden regir el Estado. Le dejan las manos libres. Se ocupan de un hombre reducido a sus funciones, separado de su contexto concreto. El contexto concreto de la vida social es cada vez más el Estado mismo.

Las ciencias del hombre son múltiples. Cada una de ellas considera al hombre en un aspecto que por abstracción separan del hombre total. Lo estudian en sus funciones de productor, de consumidor, de cambiador, de ciudadano sujeto del poder, de miembro de tal estructura social, de tal clase, etc., etc., o también como sujeto de derechos y obligaciones. Ahora bien, el hombre no es simplemente la síntesis o la suma de todo eso. Es un viviente, una unidad que no da realidad a todos estos aspectos diversos que se

pueden abstraer de él, sino haciéndolos pasar por su yo, su unidad viviente. En la ausencia de una ciencia política, no hay ninguna disciplina que estudie al hombre en su totalidad.

Una ciencia del hombre total sería una política en el sentido antiguo de la palabra, una ciencia que toma al hombre en su contexto concreto, es decir, en su ciudad. Pero la ausencia de política reflejaba la situación de hecho: ruina de la ciudad entregada al individualismo y omnipotencia de un Estado abstracto, relacionado no con el hombre, sino con el poder.

El debilitamiento del hombre y de su vida comunitaria, la desaparición de los municipios y el descrédito de las instituciones comunales han ocasionado una pérdida del sentido político de los hombres. En la vida política es donde los hombres aprenden y realizan una verdadera participación en la cosa pública. El fundamento de una verdadera democracia es la participación en la vida y en el gobierno municipal dotada de la más amplia autonomía y autodeterminación posible. En la vida municipal es donde se aprenden las costumbres democráticas, es decir, el sentido de la responsabilidad pública.

Por falta de esta base municipal fuerte, por falta de un sentido democrático realista y auténtico, las poblaciones urbanas se amazacotan. Se dejan tomar por mitos. La política ya no es la puesta en orden y el desarrollo de la ciudad; la política se transforma en lucha por ideologías abstractas. Los ciudadanos no se dividen ya sobre planos o proyectos concretos. La discusión no se refiere ya a cuestiones de desarrollo, de dar prioridades a tal o cual forma de desarrollo. Se refieren a sistemas de ideas. Los ciudadanos se dividen y se adhieren a partidos que pre-

tenden ser depositarios de valores absolutos. Ya no se vota a proyectos. Se vota a programas metafísicos.

Ahora bien, las ideologías están llenas de resentimientos. Representan antagonismos de clases. Y simbolizan voluntades exacerbadas hasta la neurosis de llegar al poder para realizar un programa metafísico. En la ausencia de realidades concretas de que discutir, la atención de los hombres se dirige al poder como tal; se trata de conquistar la máquina del Estado. Lo que se ha llamado política no era más que rivalidades y luchas por la conquista de este instrumento de poder que es el Estado y que todos los partidos perseguían como una protección, un refugio contra las angustias provocadas por la existencia de este mismo Estado.

Pues, en la ausencia de una política urbana democrática, los ciudadanos pierden el sentido de su solidaridad en este conjunto concreto que es la ciudad. Fuera de esta solidaridad, son presa del pánico. El hombre se convierte en peligro para el hombre y la angustia del otro lanza a los individuos a los partidos políticos donde cada clase cultiva sus neurosis: entonces aparecen las segregaciones, racial, nacional, social, las luchas de clase. Los burgueses cultivan la angustia de perder sus privilegios. Viviendo sin contacto con las masas, se forman fantasmas y mitos. Se mantienen firmes en un inmovilismo de odio y de rencor: el gran miedo de los hombres de bien. En cuanto a las masas abandonadas, cultivan sus sentimientos de inferioridad y sus neurosis de abandono. La desesperación puede llevarlos a movimientos de secesión o de revolución que equivalen a suicidios.

Todos estos males existen, al menos en parte, en las sociedades modernas y nacen de la ruina de la autonomía comunal y del triunfo del Estado. Se ha llegado a identi-

ficar vida pública y Estado. Ahora bien, el Estado nació en la Corte. Nació de una voluntad de poder y de una voluntad de poner a la sociedad al servicio del poder. El Estado republicano continuó sencillamente la tradición de los reyes, y hasta hemos podido comprobar que el Estado socialista continuaba las tradiciones de poder del Estado burgués, como éste continuaba el despotismo de los príncipes. Lo que hace falta es una superación del Estado como voluntad de poder, y eso únicamente la autonomía urbana puede realizarlo. Sólo la democracia municipal puede crear costumbres democráticas.

Desde ahora, podemos prever, por otra parte, cambios fundamentales en la conducta política de la humanidad. Asistimos a la decadencia de las ideologías. Los problemas concretos se han hecho tan urgentes y las ideologías se han mostrado tan incapaces de abordarlos que todo el mundo siente la necesidad de una política basada en el reconocimiento de los problemas concretos del hombre: explosión demográfica, subdesarrollo, integraciones raciales, nacionales, sociales, educación, tiempos libres, ética del trabajo, de la familia, sentido de la comunidad, son problemas que los partidos, las ideologías y el Estado ni siquiera han reconocido.

Tenemos que sustituir una política abstracta basada en las ideas por una política concreta basada en la realidad corporal del hombre. Las ideas crean las angustias, las rivalidades, las luchas por el poder. El principio de la paz es el reconocimiento de la realidad concreta, corporal, del hombre. Sólo una política concreta aplica la inteligencia a problemas reales y lleva a una acción constructiva. Ahora bien, el problema concreto por excelencia es la ciudad, la comunidad urbana. Una política concreta. Además el criterio fundamental que rige la construcción

y la expansión de las ciudades es precisamente la posibilidad de una verdadera democracia de participación.

Desde el punto de vista de la teología, la nueva política constituye un asunto capital. Entre la Iglesia y las ideologías dominadas por la voluntad de conquistar el poder, no hay reconciliación posible. Entre el Estado, considerado como voluntad pura, y la Iglesia, no hay coexistencia pacífica posible. El cristianismo es incompatible con el idealismo. La experiencia de los últimos siglos lo ha probado. Los movimientos idealistas que han agitado a la "sociedad" en el curso de los últimos siglos tendieron a rebasar toda institución cristiana y a hacer prevalecer un cristianismo puramente de interioridad, es decir, reducido a ideas, a reivindicaciones abstractas. La secularización de la vida social ha acompañado su abstracción. Con un mismo movimiento es como el hombre ha sido retirado de las solidaridades humanas y de las instituciones cristianas. Las ideologías son seculares. Las ideas de hombres, las que consisten en aislar funciones de su totalidad concreta, son seculares. La secularización afecta al hombre separado de la totalidad humana concreta.

El cristianismo no puede encarnarse en una ideología. En una ideología no hay sitio para la caridad, porque no hay prójimo. Ninguna de las ideologías contemporáneas deja sitio a la categoría de "prójimo". Por eso, se necesita una política concreta. Sin ella, el cristianismo mismo, por falta de encarnación en lo real, corre el peligro de caer en el idealismo y de convertirse en ideología. La "política" es la que define el marco en que la caridad puede obrar, porque es ella la que presenta un prójimo. El prójimo son los hombres con quienes estamos en contacto corporal. Por eso el prójimo es ante todo los que viven unidos a nosotros en la misma ciudad. La caridad que está al servicio del prójimo no encuentra su realización en una polí-

tica de Estado, en una política de poder. Necesita una política de urbanismo, una política de la ciudad. Los actos de un auténtico urbanismo son los actos de caridad, de servicio al prójimo: construir viviendas, facilitar intercambios, poner puestos de trabajo a la disposición de los hombres, facilitar encuentros entre los ciudadanos, someter a elección todas las grandes opciones del desarrollo, luchar contra la contaminación atmosférica, contra el ruido y la insalubridad, etc., etc. Urbanismo y caridad, política concreta y vida cristiana encajan perfectamente la una en la otra. Son los dos componentes de una misma historia.

Podemos decir que la obra divina coincide en el tiempo con la obra de una política real. Al menos, ésta es su acto más completo y más perfecto. Pero es irreconciliable con la obra del Estado de poder, con las luchas ideológicas o las políticas idealistas.

Las ciudades son múltiples, y toda política concreta está basada en el reconocimiento de este hecho. Las naciones deben concebirse como federaciones de ciudades. Descubrimos así las líneas profundas de la historia de la civilización. La edad moderna ha falseado la idea de nación identificando prácticamente nación y Estado. Se convertía así a la nación en una masa de hombres transformada en materia del Estado. Se hacía del Estado el elemento dinámico de la nación. Las teorías del maquiavelismo político consiguieron dominar de tal modo nuestras concepciones que nos parece muy natural la centralización por el Estado de todas las actividades de los pueblos. Nos parece muy natural el proceso de uniformación de la cultura y del pensamiento al que se entrega el Estado.

El Estado solo consiguió instalar su dominio indiscutible después de haber destruido la idea de ciudad y la realidad de la vida de la ciudad. Pero consiguió ambas

cosas de una manera tan completa que su reino nos parece evidente. Hay en ello una especie de pseudo-evidencia que es necesario desenmascarar.

El Estado moderno ha destruido la autonomía comunal y ha reducido a las ciudades al estado de instrumentos de su poder: las ha convertido en residencia de la Corte, en fortaleza, cuartel, lugar de recreo. Así ha humillado y desmoralizado a la ciudad. Además la ha convertido en fábrica, y finalmente en las megalópolis modernas, convierte a la ciudad en residencia de su burocracia. Las megalópolis contemporáneas que absorben y controlan la vida de la nación son el símbolo de la reducción de los pueblos a la uniformidad. En la megalópolis, el pueblo se transforma en masa de mano de obra al servicio de una voluntad de poder: una masa al servicio de un poder económico, masa de productores o consumidores, una masa al servicio de una voluntad de conquista cultural.

Hemos visto ya cómo la megalópolis corre el peligro de explotar. Cuando la vida sea allí totalmente intolerable, los fenómenos de exurbanización multiplicarán sus efectos y los ciudadanos se dispersarán. El Estado no hará nada para impedir su explosión, si las técnicas actuales le permiten mantener su política de poder en la nueva situación. Pero entonces habrá consumado el sacrificio de la ciudad que trama desde hace cinco siglos.

Las grandes épocas de la civilización humana, las épocas de producción no cuantitativa, sino cualitativa, las épocas fecundas en obras humanas son las eras de civilización urbana federativa. Las épocas que vieron desarrollarse federaciones de ciudades se destacan evidentemente: Sumeria, Grecia, la España musulmana, la época comunal en Italia o en las cuencas entre el Rin y el Loira, la Alemania clásica o romántica produjeron muchas más obras humanas

de valor que las grandes metrópolis: la Roma imperial, Constantinopla, Londres, Nueva York o Moscú, de la época contemporánea.

La pluralidad es la que por medio del diálogo y del desafío mutuo, por la emulación y el intercambio produce la libertad. Las naciones de una sola ciudad tienden a la masificación, a la uniformidad, a la ideología y al poder. Una verdadera política consiste en hacer del Estado no el dueño de las ciudades, sino el servidor. La gloria de una ciudad no consiste en ser capital de una potencia. Consiste en la libertad, en la irradiación que la hace reflejarse en las otras ciudades.

La lección de Babilonia y de la historia es que es humano ser múltiple. La exageración que pretende concentrar la totalidad de lo humano en una ciudad, sólo consigue destribuir al hombre y ocultar designios inconfesables y vergonzosos de poder y de dominio.

Lo que ha constituido la civilización europea no son los Estados. La civilización europea se ha formado sin los Estados, y con mucha frecuencia contra ellos. Los Estados son los que han desencadenado las grandes guerras de suicidio europeo que comenzaron con las guerras de Italia de Felipe VII. La civilización ha sido el hecho de esta federación de ciudades que fue la Europa desde la edad media y que la política de los Estados no ha conseguido todavía suprimir totalmente. La historia de la civilización europea fue la historia de las relaciones entre las ciudades de esta anfictionía que hasta el presente no ha logrado todavía darse sus instituciones jurídicas.

La ciudad es, pues, la obra humana por excelencia. Hemos recordado rápidamente las líneas de esta toma de

conciencia, tal como se ha realizado hasta ahora, a lo largo de avances y retrocesos provocados por los grandes acontecimientos de la historia. Nos queda por definir el contenido de esta obra, en qué consiste la ciudad. La veremos definida al mismo tiempo por la persona humana y por el bien común del hombre.

II. La ciudad y el hombre

1. La ciudad, el hombre y la naturaleza

Los urbanistas han vuelto a descubrir una realidad dejada en la sombra durante siglos: la ciudad es una relación entre el hombre y la naturaleza. El mito del retorno a la naturaleza nació en el siglo XVIII en cierto modo como función compensadora de los vicios y de la decadencia humana de la ciudad moderna, tal como la hemos recordado en el párrafo anterior. El mito establece una oposición entre la ciudad y la naturaleza. Pero es también típicamente urbano. Los campesinos nunca fueron muy sensibles a la poesía bucólica. Cuando precisamente los ciudadanos cedían a la idealización mítica y literatura del campo, los campesinos planeaban su emigración hacia las ciudades. El mito de la naturaleza no convenció a los ciudadanos a reanudar la vida del campo. Impulsó esos fenómenos que actualmente han tomado proporciones extraordinarias: la casa de campo, las vacaciones en el campo, el camping, los week-end en plena naturaleza. Al alejarse de las ciudades, aisladas de la naturaleza, los ciudadanos se concentran en playas, bosques, aldeas, a lo largo de las

carreteras, todos los domingos y días de fiesta, y durante todo el verano. Reconstruyen ciudades provisionales que compensan la inhumanidad de las verdaderas ciudades.

Sin embargo, la naturaleza no debería ser la salvación del domingo y de las vacaciones. La ciudad, alojamiento permanente del hombre, no puede separarlo de la naturaleza, está llamada, por el contrario, a alojar en ella al hombre. No está llamada a ocultar la naturaleza, sino a hacerla resaltar. Y esto constituye evidentemente una tarea inmensa.

El hombre necesita de la naturaleza, lo que significa, en primer lugar, que necesita de los elementos fundamentales sin los cuales no puede un organismo ni funcionar ni mantenerse: el aire, el agua, la luz, el calor del sol y el silencio. Las ciudades modernas han privado demasiado a los organismos de estos elementos de los que tiene una necesidad incoercible. La contaminación del aire es un problema muy grave, sin solución hasta ahora en las ciudades contemporáneas. No se trata sólo de las ciudades industriales con sus gases nocivos y el polvillo de carbón de sus fábricas. El peligro más grave viene de los productos de combustión de los motores de explosión o de las calefacciones. El petróleo y el carbón son, en gran parte, responsables de las deficiencias en el estado de salud de las poblaciones urbanas.

El agua es, desde siempre, una de las preocupaciones primordiales de la administración de las ciudades. Se trata de la conducción del agua potable a todos los habitantes. En las grandes ciudades donde las necesidades se multiplican, el problema se ha resuelto de una manera deficiente. En París hasta el siglo pasado se servían del agua del Sena. Hoy todavía muchas ciudades de países subde-

sarrollados se proveen de agua de los ríos, inevitablemente contaminados. La higiene exige grandes cantidades de agua. En las ciudades del Renacimiento, los baños públicos de las ciudades medievales desaparecieron, y el problema del agua se resolvió con la falta de higiene. Al final del siglo pasado fue cuando se comenzó la distribución del agua por tuberías, una de las realizaciones más importantes del urbanismo contemporáneo, ya que este sistema permite finalmente afrontar los problemas de higiene y salud de la población urbana.

Las necesidades de agua de las grandes metrópolis van en aumento. Es posible que su desarrollo se limite un día por el precio de coste de la traída del agua necesaria. Pues las grandes ciudades consumen ríos enteros. Y, para colmo, las aguas usadas contaminan los ríos. El problema de urbanización está unido en gran parte a la solución de dos problemas relativos al agua: la destilación del agua del mar y la recuperación de las aguas sucias.

El *problema de la luz se renovó enteramente con las* técnicas nuevas que permiten a la vez distribuirla con profusión y moderarla. La arquitectura, independizada ya de la pared y de la calle, no está reducida a la conveniencia de la ventana. La multiplicación de materiales ligeros y transparentes permite al arquitecto dosificar la luz según las necesidades de la fisiología y de la psicología humana. Estos fueron los grandes temas de Le Corbusier. El arquitecto moderno pretende inaugurar la era de la luz.

El problema de la calefacción se independiza cada vez más del problema de la luz. Hasta nuestros días, los arquitectos se veían obligados a reducir muchísimo las superficies abiertas al aire libre y al sol para defenderse tanto contra los excesos del frío como contra los excesos del calor. Las técnicas actuales de aire acondicionado van a permitir

mantener dentro de las habitaciones una temperatura constante a pesar del frío excesivo o del calor tórrido que reina en el exterior.

Los hombres tienen también necesidad de limpieza: los alcantarillados, uno de los más grandes inventos de los romanos, y los servicios municipales de limpieza se ocupan de ella. Estos son los grandes problemas de la vida política en los países subdesarrollados. Pues, si en las pequeñas ciudades, como en las ciudades de la edad media, los cerdos bastan para administrar los servicios municipales de limpieza, esta solución no se puede aplicar a las grandes metrópolis.

No basta con responder a estas necesidades elementales: el hombre necesita también un emplazamiento, un paisaje, y, en particular, un paisaje de verdor. Muchas ciudades antiguas tuvieron emplazamientos admirables. Y los arquitectos se preocuparon de hacer resaltar el emplazamiento y sacarle sus mejores efectos: colinas, valles, bosques, ríos, promontorios, etc. Desgraciadamente los constructores modernos han maltratado con frecuencia los emplazamientos, suprimiendo los valles, allanando las colinas, borrando las perspectivas. Las calles rectas lo han nivelado todo y han sembrado el claroscuro por todas partes. Además, por razones económicas o de rapidez, ha tenido la preferencia muchas veces el terreno llano, que suprime toda perspectiva y todo paisaje.

En la edad media la mayor parte de las ciudades presentaban un aspecto semirural, y muchas ciudades pequeñas lo mantenían todavía hasta una fecha muy reciente. Incluían en la aglomeración jardines y huertos. Criaban allí cerdos y hasta vacas, porque existían también praderas.

En el Renacimiento, por razones militares principalmente, hubo necesidad de estrechar las ciudades, y, por consiguiente, de llenar todos los espacios vacíos. El verdor desapareció. En la ciudad barroca se puso remedio a esta situación, se inventaron las zonas verdes bajo la forma de jardines y parques. Sin embargo, posteriormente, las razones humanas debieron ceder cada vez más ante los imperativos de la especulación: una ciudad tan reciente como Buenos Aires tiene menos espacios verdes que Londres.

Por otra parte, los jardines barrocos son demasiado convencionales. El hombre necesita zonas verdes dentro de un paisaje, dentro de un marco a propósito, con cierta amplitud: es la "ciudad verde" de Le Corbusier. La "ciudad verde" constituye uno de los temas fundamentales de la Carta de Atenas y del urbanismo contemporáneo, aunque en la práctica las megalópolis contemporáneas parecen desafiarle.

¿Cómo concebir la relación de la ciudad con la naturaleza? Hay dos soluciones extremas: entre los grandes bloques de 400 m. de altura y a 400 m. el uno del otro en medio del campo según la idea de Le Corbusier, y las casas familiares con un acre de tierra de Fr. L. Wright, hay quizá soluciones intermedias, con la condición de que sean distintas de las soluciones actuales, que acumulan todos los inconvenientes sin aprovecharse de las ventajas de ninguna de las soluciones.

En fin, el hombre necesita de silencio, el bien más ausente hoy en las grandes ciudades. Sucede con frecuencia que el ruido supera la intensidad que el sistema nervioso humano puede soportar sin caer en la neurosis. La insonorización de las habitaciones, como el descubrimiento de los motores

silenciosos son problemas de urbanización cuya solución sigue pendiente.

2. Habitar

Más allá de estas necesidades elementales, el hombre no puede existir sin ejercitar una serie de funciones más complejas. Le es necesario, en primer lugar, habitar. Es la primera de las funciones a las que debe responder el urbanista siguiendo la enumeración de la Carta de Atenas. La ciudad es una "máquina para habitar", decía Le Corbusier. El hábitat humano no está determinado por el instinto como lo está el de los animales, ni es, como el de ellos, invariable. El hábitat del hombre se transforma a lo largo de los siglos según las técnicas inventadas para responder a esta necesidad. La función de habitar se complica y se enriquece, por otra parte, a medida que las técnicas se desarrollan, de suerte que no se puede sino sintetizar las funciones que contiene hasta el presente, sin tener la pretensión de definir en el futuro lo que podrá significar el hábitat.

La vivienda es, en primer lugar, evidentemente, un abrigo, es decir, un refugio contra las intemperies (frío, calor, lluvia, viento), y una protección contra los enemigos, animales, hombres y plantas. Son las funciones más antiguas de la vivienda. No hay que olvidarlo. Para millones, para miles de millones de hombres, la vivienda es sólo eso, y lo es de manera precaria.

Sin embargo, existen técnicas que permiten, por primera vez en la historia, planear la protección eficaz contra todos los factores hostiles que el hombre encuentra en la naturaleza. En cuanto a la protección contra los hombres mis-

mos, es más problemática que nunca. Contra las armas atómicas no hay protección. No hay ciudades inexpugnables. Se necesitarían ciudades enterradas a tal profundidad y dotadas de tal utillaje que nadie hasta ahora ha planeado construir.

Si la vivienda sólo tuviese la función de abrigo, nos podría parecer tolerable el increíble aglomeramiento de la mayoría de las viviendas populares y aun de muchas de la clase media: se las amontona, literalmente. Ahora bien, la vivienda debe cumplir también otras funciones incompatibles con esta situación. Es, por ejemplo, un lugar de descanso. Lo vemos, cuando en una habitación se suceden dos o tres turnos por día para dormir. A nivel superior, una vivienda exige una zona reservada al descanso, aislada de zonas de actividad o de conversación, donde cualquiera puede retirarse y conciliar el sueño.

La vivienda es también una "fábrica doméstica". La emancipación de la mujer es una de las grandes tareas del urbanismo. Supone la mecanización de las actividades domésticas así como su racionalización o también la vida común con comedores comunes. Este último sistema se generaliza cada vez más en las fábricas y oficinas, al menos durante el tiempo del trabajo. Pero no parece probable que las familias renuncien enteramente a las comidas en familia en sus casas. Siempre habrá algún trabajo para el ama de casa, y una parte de la vivienda deberá reservársele. Lo que no significa que el antiguo modelo de cocina aislada completamente de las zonas de charla deba mantenerse. La cocina es una herencia de la era aristocrática, cuando las familias de las clases dirigentes disponían de una servidumbre para las funciones domésticas y podía mantenerse la distancia entre los criados y sus dueños. Lo cual ya ha sido superado.

La vivienda es también lugar de cultura y de distracción en familia: el lugar donde los niños estudian o juegan, donde los padres leen, hablan, ven la TV o escuchan música, o sencillamente miran lo que pasa fuera desde un refugio interior.

No es sólo la familia la que se aprovecha de la vivienda. La vivienda es también centro de acogimiento, nudo de relaciones sociales. Si la vivienda es demasiado reducida, no permite recibir, y se transforma en prisión. Un espacio demasiado reducido lleva al aislamiento y a la neurosis. El no poder recibir es un inconveniente de muchos de los grandes bloques cuyos pisos son, con mucha frecuencia, demasiado pequeños.

A veces se ha dicho que la ciudad destruía la vida de familia y las relaciones de tipo personal. Sucede exactamente al revés. En la ciudad es donde la familia puede aislarse sin ser controlada por la vigilancia del clan o del pueblo. El peligro es más bien el de ver a la familia urbana encerrarse en sí misma. La vivienda debe, pues, planearse en función de la familia, para que pueda encontrar allí ambiente de intimidad. Lo que se hace imposible para las familias numerosas si los pisos están hechos según modelos uniformes de familias de pocos hijos.

No hay que olvidar que la vivienda es también lugar de recogimiento y de intimidad personal. En la civilización contemporánea, es una necesidad que se afirma cada vez más. En la edad media, la vida era colectiva. Los hombres dormían en una habitación y las mujeres en otra. Los criados comían a la mesa de sus señores. En el Renacimiento comenzó el proceso de subjetivización y de personalización, a partir de las clases aristocráticas. Entonces aparecieron el salón para las conversaciones privadas y el dormitorio

para la intimidad conyugal o extra-conyugal, además del comedor particular.

Todas estas innovaciones se acogieron al principio como pretensiones exageradas y signos de esnobismo. Pero, lejos de desaparecer, han seguido democratizándose cada vez más. Y, hecho paradójico, de la ciudad es de donde ha nacido el culto al recogimiento, a la soledad y a la intimidad. En efecto, se goza de más soledad en la ciudad que en el campo, donde todo se sabe y se propala. La ciudad deja al hombre en el anonimato, bien tan valioso como las relaciones sociales. Además, gracias al anonimato, el ciudadano puede escoger sus relaciones.

La vivienda es la forma privilegiada de la propiedad privada. Es el bien por excelencia que requiere la propiedad privada. Esta, según la *Mater et Magistra,* debe constituir "una garantía de la dignidad de la persona humana y una ayuda para el libre ejercicio de sus responsabilidades". En su casa o en su vivienda es donde el hombre encuentra una garantía, una seguridad. Además, la casa es también el bien que el hombre procura conservar y cuidar con más esmero.

3. Trabajar

En la ciudad está enmarcado el trabajo. En el siglo paleotécnico, trabajo era sinónimo de fealdad y de suciedad, o, al menos, de algo gris. Asimismo implicaba siempre ruido y amontonamiento. El taller constituía un digno compañero del tugurio. Lo que no es de ninguna manera esencial al mundo del trabajo. En la edad media los talleres de artesanía eran lugares donde se cantaba, y el trabajo artesano siempre se acercó mucho al arte. La sepa-

ración del trabajo y del arte es un fenómeno reciente y de ningún modo irreversible.

Las técnicas nuevas son limpias tanto en sus materiales como en la utilización de la energía, al menos procuran serlo. Tienden, por otra parte, a la automatización. Por eso los trabajos industriales se reducirán a funciones de control y de mando.

El urbanismo contemporáneo superó las concepciones antiguas. La fábrica, la oficina y los almacenes los construyen los grandes arquitectos a modo de palacios. Entre las más bellas realizaciones arquitectónicas de nuestra época, no es raro ver fábricas.

Estas obedecen, por otra parte, a la ley de especialización de la superficie urbana. Las fábricas se instalan en pleno campo, en zonas industriales. Están dominadas, al menos en los mejores casos, por el tema de la "fábrica verde" de Le Corbusier.

4. Circular

La ciudad es intercambio entre hombres. Pero todo intercambio supone un encuentro o un desplazamiento corporal: la ciudad es una organización de desplazamientos, una red de circulación. Sin duda, el progreso de las técnicas consiste en reducir los desplazamientos al mínimo indispensable: el movimiento exige tiempo. Para multiplicar los intercambios, hay que economizarlos lo más posible. Así es como las ciudades descansan cada vez más en el uso de las técnicas de transmisión del pensamiento a distancia. Los bienes materiales deben ser transportados. Pero al menos podemos hacer economía en la transmisión de los

signos del pensamiento: el teléfono, la imprenta, la radio, la televisión, el cine y sus avances permiten multiplicar casi al infinito la comunicación de informaciones y de órdenes. El movimiento se transmite del hombre a la energía.

Los intercambios suponen, pues, contactos personales, corporales reducidos. Podríamos, quizá, preguntarnos si en el futuro no se podrá planear un sistema de transportes tan perfeccionado que cada ciudadano pueda desde su domicilio poner en actividad todos los servicios y poner en movimiento todos los bienes que desea pulsando un botón: el desplazamiento corporal reducido al mínimum.

El desplazamiento sólo sería ya necesario cuando expresamente se quisiera estar con otro. Sea lo que fuere, estamos muy lejos de ese futuro hipotético. En nuestras ciudades los desplazamientos son tan numerosos, que el embotellamiento parece haberse hecho constitutivo de la ciudad. El urbanismo se encuentra, pues, ante la tarea de facilitar la circulación.

El medio tradicional de la circulación es la calle. Se sigue careciendo de imaginación y audacia, aunque todo el mundo esté de acuerdo en reconocer que es un sistema anticuado, que hace insoluble el problema de la circulación.

Las calles se han planeado en función de una velocidad de 5 km. por hora. No se han adaptado a velocidades de los medios de transporte de hoy día. Se han hecho intolerables para los peatones a causa de su longitud, del ruido y de los peligros a los que los exponen. Para los coches son antieconómicas porque los obligan a circular a una lentitud que inutiliza su potencial verdadero.

Es lo que ha obligado a proyectar una doble red: una

para las velocidades de 5 km. hora, y otra para las de 100 km. hora, la primera para la circulación local, la segunda para las grandes distancias.

Pero eso no basta. En las pequeñas ciudades antiguas, la circulación se hacía esencialmente de la periferia al centro y del centro a la periferia. En el centro estaban todos los centros vitales de la ciudad. La plaza era el centro por el que necesariamente había que pasar para ir a cualquier parte. En torno a la plaza se hallaban la catedral, el mercado, el ayuntamiento, las escuelas.

Las dimensiones de la ciudad contemporánea han amplificado, modificado y complicado el sentido de la circulación. Podemos distinguir el traslado al lugar del trabajo, a los centros comerciales, deportivos, culturales, administrativos. Ahora bien, estas diferentes actividades tienden a concentrarse en sectores distintos. En el plano tradicional de la ciudad, el centro queda tan congestionado que se hace imposible la circulación. Por consiguiente, se produce una explosión del centro. Las actividades allí concentradas se alejan hacia el exterior de las ciudades. Finalmente se produce la muerte de los centros, fenómeno que se palpa ya en los Estados Unidos.

La solución se encuentra sin duda en una multiplicación de centros especializados: la ciudad polinuclear dotada de varios sentidos de circulación.

El problema de la circulación se vive especialmente en los embotellamientos diarios en los cruces principales de las grandes ciudades y también en la insuficiencia de medios de transporte en común. Son las filas en las paradas de autobuses o en las estaciones, los trayectos interminables. Sobre todo en las metrópolis de los países subdesarrollados, la vida está bajo el signo de la fila: fila para esperar un transporte, filas ante las oficinas, ante los comercios. El

tiempo perdido en un sistema de circulación tan lento es un obstáculo para la vida social. Resulta difícil hacer reuniones a nivel de ciudad. La toma de conciencia de la ciudad como tal ya no existe.

5. Recrearse el cuerpo y el espíritu

Una ciudad contemporánea debe ofrecer a los miembros de la comunidad el conjunto de todas las actividades de formación del cuerpo y del espíritu. Es ciudad, si refleja la civilización de una época y pone al individuo en contacto con todos los aspectos de la cultura. Habrá espacios para los juegos y deportes, estadios para las competiciones, piscinas y jardines públicos, hospitales y dispensarios. Para la formación del espíritu se dispondrá de escuelas de todos los grados y de todas las especialidades importantes, bibliotecas, museos y salas de exposiciones, de espectáculos, de conciertos, de conferencias, de reuniones públicas, lugares de culto, etc... Esta enumeración evidentemente es incompleta. Sólo pretende sugerir la diversidad de aspectos de formación y la variedad de instituciones que podemos con razón esperar de una ciudad capaz de asegurar a una persona humana su desarrollo.

En un grado más sencillo, una ciudad contiene una red de distribución de todas las mercancías disponibles a un nivel de civilización determinada. El comercio actual presenta, naturalmente, una gran variedad de productos.

Algunas de estas instituciones deben existir a escala de barrio, otras a escala de ciudad. En la civilización actual, un equipo completo exige una ciudad del tamaño de varios centenares de miles de habitantes. Esto explica el

atractivo de las grandes ciudades. Sólo ellas abren paso a paso a sus habitantes a la civilización integral. El que vive en una gran ciudad tiene siempre la ventaja de la cultura. Viviendo en una densidad mayor de relaciones, pertenece a un nivel cualitativamente superior. En una gran ciudad el intercambio de informaciones y de estímulos es tanto más considerable cuanto el ritmo de la vida es de otra naturaleza.

Por eso, de la misma manera que para las ciudades hay dimensiones máximas, también hay dimensiones mínimas. Hay que encontrar cierto equilibrio.

6. El arte

Para responder a todas las necesidades de la naturaleza humana, la ciudad no debe ser sólo funcional. Hasta podemos decir que la necesidad fundamental del hombre es la belleza. Además arte y función no se oponen. La arquitectura y el urbanismo contemporáneo buscan precisamente unirlos muy estrechamente.

La belleza de la ciudad nace, en primer lugar, del emplazamiento. Acabemos de decirlo. Sin embargo, todas las ciudades no pueden tener el emplazamiento de Río de Janeiro. Al menos pueden hacer resaltar el emplazamiento que se les impone: es el sentido del arte.

El urbanismo contemporáneo cuenta con un estilo. Puede hacer de la ciudad una obra de arte. El arquitecto del siglo XX ha creado un estilo, el primero desde el barroco. Porque el siglo XIX no supo crear un estilo y se contentó con copiar torpemente todos los estilos precedentes: dejó de la ciudad una imagen de fealdad. Supo crear la riqueza,

pero creando el prejuicio de que riqueza es sinónimo de mal gusto. Por el contrario, hoy, existe un estilo, muy ágil, pero muy bien definido e identificable inmediatamente.

Como todo arte auténtico, la arquitectura contemporánea rechaza el puro adorno. Encuentra la belleza en los materiales mismos. Según la fórmula de Le Corbusier, la técnica es la base del lirismo. La arquitectura no oculta los materiales ni las técnicas que emplea. Al contrario, los muestra, los hace hablar, sin ostentación, con sinceridad.

Las cualidades del arte nuevo nacen de los materiales que utiliza con preferencia: el acero, el vidrio... cuyas cualidades son ligereza, economía, luminosidad, eficiencia, concisión, exactitud, pureza, elegancia...

Sin embargo, no basta que los elementos arquitectónicos sean estéticos. La ciudad es, ella misma, un conjunto arquitectónico, la mayor obra de arte, una obra colectiva que refleja verdaderamente el sentido artístico de una civilización. Una ciudad debe tener una personalidad, un rostro. Las ciudades antiguas fueron eso hasta el siglo pasado, que destrozó todo el sentido del arte. Lo que nos queda de las ciudades preindustriales nos permite al mismo tiempo adivinar lo que hemos perdido y reanudar la tradición del auténtico sentido del urbanismo.

El urbanista es responsable, en primer lugar, de los macizos y vanos, de la disposición del espacio en volúmenes armoniosamente dispuestos de modo que constituyan un espectáculo de belleza. Pertenece al urbanista dividir a la ciudad en formas diseñadas por líneas de fuerza. Le dará así una estructura en la que la vista puede descubrir conjuntos y gozar de sus proporciones.

Porque los hombres no viven sólo en sus casas. Viven en su ciudad. Esta no es sólo una serie de funciones que les permita encontrar y poseer todos los bienes que les son necesarios. La ciudad es, en primer lugar, un espectáculo en el que se participa. Cada uno es actor y representa un papel en la obra, y el teatro es la ciudad. Cada uno necesita de la ciudad como un actor necesita de un teatro con un público y con facilidades materiales. Pero las condiciones materiales no son lo esencial. El atractivo de una ciudad es ante todo el público, el ambiente.

Podemos transponer lo que decía Saint-Exupéry en *Citadelle:* "Porque he descubierto una gran verdad. A saber, que los hombres habitan y que el sentido de las cosas cambia para ellos según el sentido de la casa".

Hoy podemos comprender, mucho mejor que Aristóteles, lo que significa que el hombre está hecho para vivir en una ciudad. Somos más conscientes de todos los elementos de la ciudad. La ciudad es más que una comunidad política. Está formada especialmente de un conjunto de condiciones materiales a las que prestamos más atención que los griegos.

La relación entre el hombre y la naturaleza encuentra una experiencia privilegiada en la ciudad. Como la casa, y aun más que la casa, porque, a escala más amplia, la ciudad es el teatro, el público, el mundo familiar que acompaña nuestra evolución. Vivimos relacionándonos con ella. Encontramos en ella un testigo. Ella nos responde. Toma nota de nuestra existencia y nos la refleja. Es nuestra memoria. La ciudad nos cuenta nuestra vida.

La ciudad sostiene y ayuda los ritmos de nuestra existencia. Es el ambiente que da un sentido al ritmo trabajo-descanso-conversación-ocio. Funde nuestra existencia en una

continuidad. Por la ciudad es como hacemos nuestra propia integración. Nos pone en paz con la vida. Cuando se entra en una ciudad desconocida para vivir en ella, y no como un turista que no se siente ligado y que cuenta con el apoyo de la ciudad de donde viene, la ciudad desconocida parece fría y hostil. Hay que familiarizarse con sus dimensiones, con las mil circunstancias de la vida cotidiana para integrarse. Y mientras no se logra estar integrado en alguna parte, no se puede vivir en paz. Quien no habita verdaderamente en la ciudad, no puede sino caer en la angustia.

Los sociólogos han hecho notar que la ciudad hace al hombre utilitarista, inhábil a la contemplación, que le quita el sentido de respeto de las cosas, el sentido del don gratuito, el sentido religioso. ¿Es ése el sentido de la ciudad? ¿No es, más bien, el resultado de la corrupción de la ciudad por el utilitarismo moderno? ¿Es la ciudad la que hace inhábil a la contemplación, o es más bien la megalópolis moderna corrompida por una voluntad de poder, deformada por la especulación y las ideologías del lucro? ¿No se aleja la ciudad del humanismo auténtico en la medida en que ha sido sometida a intereses sórdidos? ¿Es verdad que la metrópoli actual respira por todos sus poros el utilitarismo, el interés particular, el individualismo? ¿No es eso precisamente el signo de la destrucción de la ciudad? El hecho de que, a pesar de todo ello, los hombres aman la ciudad ¿no es el testimonio de que la esencia de la ciudad no es ese espíritu? Cuando los hombres sienten simpatía por su ciudad, no es cuando piensan en su espíritu práctico, en las posibilidades de explotación utilitaria que ella ofrece. Cuando se libran de este movimiento infernal al que están entregadas las ciudades, para mirar a la ciudad desinteresadamente, es cuando se esfuerzan en verla haciendo por un instante abstracción del interés. En realidad, la ciudad es, en primer lugar, objeto de contemplación y de

simpatía, y el desarrollo de la vida debe extenderse primeramente al sentido de una salvación, es decir, de una liberación de todas las formas de corrupción que la afectan.

El urbanismo es obra de salvación. No basta disponer de técnicas. No basta contar con materiales y constructores. No basta inventar formas. Hay que querer también hacer una ciudad, transformar las aglomeraciones en ciudades humanas. La invención de todo eso es ya el comienzo de salvación. Es ya el resultado de una voluntad de salvación. Sólo queda llevar esta voluntad a su completo cumplimiento. Salvar la ciudad con una salvación temporal, es luchar contra las fuerzas que la mantienen cautiva para desarrollarla según los planes, las leyes, la imagen de una ciudad auténtica.

Ahora bien, la salvación eterna pasa por la salvación temporal. El advenimiento de la nueva Jerusalén pasa por la construcción de la multiplicidad de las ciudades terrestres. Y la salvación de la persona humana pasa por la *salvación de la ciudad humana. El hombre no vive solitario,* "habita". Sólo se salva en el mundo al que pertenece. Sólo se salva salvando a su prójimo. Y su prójimo es este pueblo de la ciudad donde cada uno vive.

III. La ciudad y los hombres

1. La ciudad como totalidad

A los cuatro fines propuestos por la Carta de Atenas, habitar, trabajar, circular, recrearse el cuerpo y el espíritu,

nos proponemos añadir un quinto: desarrollar el sentido de la ciudad. En el fondo, podría imaginarse que los cuatro fines enunciados por Le Corbusier se cumplen sin tener necesidad de ciudades. Se necesita algo más, especialmente algo que anude estos cuatro fines entre sí.

La gran ciudad moderna, la megalópolis, presenta tantos sinsabores, y la pequeña ciudad es tan triste y aburrida que puede preguntarse si la ciudad es necesaria y si no hay que buscar algo nuevo en lugar de vivir ligados a ella.

Es cierto que muchas funciones que en el pasado sólo podían ejercerse en la ciudad, pueden hoy prescindir de ella perfectamente. En este sentido la ciudad presenta cierta elasticidad. No es un conjunto estrictamente inseparable de funciones. Por ejemplo, hoy podemos construir fuera de la ciudad habitaciones tan confortables como en la ciudad. El coche hace que se pueda vivir a cierta distancia de los proveedores y de todos los servicios y salir muy bien del apuro. Las fábricas, las oficinas, los centros comerciales, las salas de espectáculos pueden estar fuera de la ciudad, y existe un movimiento muy fuerte en este sentido.

Si se las toma aparte a cada una de las funciones o de las instituciones urbanas enumeradas en el párrafo anterior, se verá que casi todas, si no todas, podrían prescindir de la ciudad. ¿Hay que concluir, por lo tanto, que la ciudad está en lo sucesivo superada? No parece. En efecto, las ciudades no existen sólo para satisfacer las necesidades de los individuos, sino, ante todo, para formar colectividades. O, si se prefiere, para satisfacer esta necesidad primordial que tienen los hombres de vivir juntos.

Los hombres necesitan satisfacer sus necesidades individuales juntos: juntos, quiere decir solidariamente con otros hombres y en un contexto en el que cada respuesta a

una necesidad se inscribe en una totalidad. No basta al hombre satisfacer sus necesidades una tras otra, independientemente una de otra. No le basta saber que puede ir al lugar A para satisfacer la necesidad 1, al lugar B para satisfacer la necesidad 2, etc., etc. Tiene que encontrar un mundo donde pueda percibir de antemano la respuesta a sus necesidades futuras. Tiene que hacer de su vida una secuencia y no una serie de imágenes sueltas. Ahora bien la ciudad es precisamente este marco que ofrece la solución y la respuesta global, en el que y a partir del cual se encuentra en el momento oportuno la satisfacción de una necesidad particular.

¿No muestra el camino la exurbanización en curso en los Estados Unidos? Los ricos son los primeros en instalarse en las afueras. Las ciudades quedan para las clases inferiores.

Este fenómeno manifiesta desde luego una realidad social más profunda: la ausencia de solidaridad entre las clases sociales altas y bajas. La exurbanización comprueba un hecho: una ausencia de ciudad; tiende a reforzar este hecho. Es probable que, si la exurbanización debiera ampliarse y generalizarse, llevaría a una explosión de la sociedad y a una segregación social radical. La suerte de la sociedad, de la integración de los hombres en una comunidad, tal parece ser en lo concreto el problema de la ciudad. Si hay que desear la segregación social o hasta soportarla, hay que dejar que la ciudad se descomponga y deje el libre juego de las fuerzas centrífugas. Si, por el contrario, hay que luchar contra la desintegración social, también hay que luchar para salvar la ciudad de sus extravíos y hacerla viable.

La exurbanización, o un plan como el de F. L. Wright —un acre por familia— tienden a una distribución del espacio entre todos los individuos (o familias). ¿Es ése el

sentido del futuro? Si se reparte el espacio, ¿dónde estará la comunidad? La ocupación privada del espacio la reduce a la conservación de las comunicaciones. Y la técnica moderna multiplica las posibilidades de comunicaciones sin contacto humano. ¿Hay que desarrollar el sistema de transmisiones de señales hasta tal punto que los contactos corporales lleguen a ser inútiles, superfluos y difíciles? ¿Hay que organizar la formación cultural a domicilio por medio de la televisión y las relaciones comerciales por telemandos? En estas condiciones la comunidad humana sería sólo una comunidad abstracta, una comunidad cuyos vínculos se reducirían a señales separadas de los cuerpos.

De lo que se trata es del sentido de la comunidad humana. La ciudad es una comunidad corporal. Hay ciudad cuando los hombres forman un tejido lo bastante apretado para que el vecino pueda tener un contacto sensible con el vecino: verlo, observar sus reacciones, los cambios de su fisonomía, hablarle, tomar parte en los acontecimientos que le afectan. No hay ciudad, si los hombres sólo pueden comunicarse por teléfono, por carta, por los canales de la televisión o por la radio.

En resumidas cuentas el problema de la ciudad no se resuelve a partir de consideraciones de economía, de sociología o de política, sino a partir del cuerpo humano, y de la necesidad o no de encontrarse mezclado con otros cuerpos y en qué condiciones, en qué relaciones.

2. Intercambio, comunicación, libertad

No hace todavía mucho tiempo, el público católico se mostraba muy acogedor a las críticas de la gran ciudad, y aun a las evocaciones apocalípticas de las "ciudades ten-

taculares". Al mismo tiempo se mostraba frío o reticente hacia los valores nuevos que las ciudades presentan al hombre. Las grandes ciudades ofrecen a los individuos posibilidades de desarrollo que las antiguas civilizaciones rurales ni siquiera hubieran podido soñar.

Las críticas subrayan mucho lo que llaman el anonimato de las ciudades. Se indignan de que los vecinos de piso ni siquiera conozcan sus nombres. La ciudad cultiva una indiferencia al hombre, impone el aislamiento, disuelve los vínculos de familia y de vecindad, y todo esto es un motivo de horror y de angustia. Se ve un ejemplo típico de esta acción maléfica de las ciudades en la disgregación de la comunidad parroquial tradicional, basada en lazos de vecindad.

De hecho, hay ciertas formas de vida comunitaria que no resisten a la acción disolvente de la gran ciudad. Especialmente las formas comunitarias características de las comunidades rurales. Podíamos esperarlo. Los vínculos del clan se debilitan y los de vecindad llegan a desaparecer en la clase media o en las clases superiores. ¿Hay que lamentarlo? ¿No hay que abrirse, por el contrario, a los nuevos vínculos comunitarios que la ciudad nos ofrece? Y si las formas comunitarias tradicionales de la vida eclesial se desintegran, ¿no hay que buscar, más bien, las nuevas formas que se imponen en virtud del sentido de la ciudad, en vez de cultivar la nostalgia del pasado?

Muy recientemente ha comenzado a aparecer una reacción, pero se necesitará mucho tiempo para que afecte al conjunto del público católico. Nuestras mismas instituciones pastorales son todavía en gran parte rurales y las instituciones hablan con más fuerza que las personas. Imponen actitudes de las que las personas apenas son conscientes. Nuestras instituciones critican la ciudad, aunque

cada uno de nosotros personalmente la acepte. El hecho de que precisamente las instituciones eclesiales reagrupen esta parte de la población urbana que es la que más mantiene las tradiciones rurales y la que menos se adapta a los modos de vida propios de la ciudad, hace que las parroquias y las instituciones tomen una actitud de distancia y de crítica, una actitud negativa.

Hay que hacer, pues, un examen, y hay que tomar una nueva actitud hacia la ciudad, una actitud de comprensión y de simpatía, indispensable si queremos percibir sus valores. De lo contrario, seguiremos enfrentando las virtudes de la sociedad rural y los vicios de la sociedad urbana.

La metrópoli moderna ha instituido un nuevo modo de vida, no sólo individual, sino social. Este modo estaba en gestación en las ciudades de las épocas anteriores, pero no había podido desarrollar sus virtualidades con toda libertad debido a las dimensiones reducidas de las aglomeraciones, y sobre todo debido a la supremacía de la sociedad rural hasta el siglo XIX. La masa de los campesinos ejercía un efecto de freno en la mentalidad urbana. Actualmente es tal la aceleración de la urbanización, que asistimos como al advenimiento del estilo de la vida urbana, en el aspecto de revolución social. Se trata, en efecto, de una verdadera revolución de mentalidades y de conductas, que los sociólogos se interesan en describir.

Fundándose ante todo en la historia de los municipios medievales, Max Weber definió la ciudad como un mercado. Lo es, efectivamente, y podemos considerar el mercado como eminentemente característico del ambiente urbano. La ciudad es una feria de todos los valores materiales y espirituales. Henri Pirenne creía que las ciudades medievales

—de las que han nacido todas las ciudades de tipo occidental— habían sido fundadas por los mercaderes. Esta tesis no encontró la aceptación de los historiadores. Ya no se la defiende actualmente. Pero no se puede negar que los mercaderes representaron un papel en su desarrollo, que fueron un elemento motor y dinámico y que, desde luego, las ciudades fueron el refugio y la protección de las mercancías materiales y de todas las corrientes espirituales.

El mercado implica el intercambio, y éste la especialización de los trabajadores y la diversidad de productos. Ahora bien, las grandes ciudades contemporáneas son precisamente el lugar de reunión de especialistas cada vez más competentes en un dominio cada vez más especializado. La sociedad urbana echa mano de varias decenas de miles de especialidades distintas. Lo que significa que cada uno depende en su existencia cotidiana de la colaboración de decenas de miles de especialistas para adquirir los bienes que lo ponen al nivel de la vida urbana: lo cual supone diariamente intercambios tan numerosos que un individuo perteneciente a la civilización urbana contrae en un día más relaciones de dependencia que un aldeano de Asia o de Africa en su vida entera.

La diversidad de productos ofrecidos a los ciudadanos corresponde a la especialización del trabajo. Es del mismo orden de dimensión. Los supermercados exponen decenas de miles de productos diferentes. Se ha afirmado que los centros comerciales de las grandes metrópolis se parecen a ferias internacionales permanentes, y la comparación se acerca mucho a la verdad.

La ciudad no es sólo una feria de productos materiales. Expone sin interrupción las ideas, los temas y las formas que aparecen en el mundo entero. La ciudad es verdaderamente un microcosmos. Es el reflejo de todo lo que se

hace en el mundo. Es, pues, la mediación por la que cada persona se pone en contacto con el universo y recibe de él todos los estímulos.

Efectivamente la agitación de la ciudad perturba profundamente a los campesinos que se instalan en la ciudad. De repente, todos sus valores se ponen en duda y se corroen. Se comprende cómo una experiencia tal compromete el equilibrio psicológico y aun el sentido moral. Notemos, por otra parte, que las más de las veces no son los adultos llegados a la ciudad los que sufren el choque más fuerte. Son sus hijos. Los adultos se crean en la ciudad su mundillo aparte. Procuran rehacer un equivalente a las estructuras en que vivían en sus pueblos. Pero se incapacitan totalmente para seguir educando a sus hijos en los valores tradicionales. Los hijos, nacidos en la ciudad o llegados a la ciudad jóvenes, van a sufrir todo el choque. No reciben ninguna educación valedera por parte de su familia. No reconocen ningún prestigio a sus padres, cuyo modo de vida desprecian o ridiculizan, y ellos mismos no son capaces de encontrar el camino en la ciudad. Son las víctimas de la agitación de las ciudades. Los tambalean todas sus solicitaciones sin integrarlos en una educación personal. No saben sacar el jugo de la ciudad para aprovecharlo. Esta experiencia la viven actualmente miles de jóvenes en el mundo entero. Es desconsoladora, pero inevitable. Nos equivocaríamos, sin embargo, si viésemos en ello el modelo definitivo de la vida urbana. Pertenece a las generaciones futuras el rehacerse poco a poco una escala de valores.

Los ciudadanos integrados han aprendido a defenderse contra la multiplicidad de solicitaciones de la civilización urbana. Se crean una indispensable máscara de indiferencia. Toman una actitud de "receptividad selectiva". El anonimato urbano es una defensa y una compensación ine-

vitable frente a la multiplicidad de estímulos. Nadie sabría interesarse por todo lo que pasa en la ciudad ni por todas las personas que encuentra en ella, sin volverse loco. El anonimato es la condición de la selección de las relaciones sociales.

Esta atmósfera de feria universal, de feria de objetos, de feria de ideas —y los objetos son también ideas— pone al cerebro humano en estado de alerta, y le hace trabajar. Está fuera de duda el atractivo que tienen las ciudades para los pobres a pesar de la miseria que les reserva. No encuentran en ellas ni casa, ni trabajo, ni educación, ni higiene, ni cultura. Pero ni tan sólo uno quiere volver a su pueblo, a su tierra. Aun los que tienen que contentarse con las migajas del festín, encuentran esas migajas incomparablemente superiores a lo que se puede encontrar en el campo.

Pero la ciudad es más que intercambio de bienes, es comunicación de personas. La comunicación no es simplemente traslado de bienes, es ponerse en común las personas. Es evidente que en nuestras metrópolis la comunicación no se hace por los mismos canales, ni en las mismas condiciones que en el mundo rural. Se hace según las estructuras nuevas de la ciudad.

Aquí se atribuyen también fácilmente a la ciudad los defectos debidos únicamente a circunstancias momentáneas. Las masas campesinas establecidas en la ciudad, la mayor parte de las veces en las condiciones más desfavorables, no han conseguido de golpe socializarse, y las autoridades, el Estado en este caso, no se ha preocupado apenas en situarlas dentro de estas nuevas estructuras. De hecho, en las grandes ciudades en plena urbanización de los países subdesarro-

llados, muchedumbres inmensas se amontonan sin estructuras. Son individuos aislados. Los mayores se agarran a los restos de las antiguas estructuras que sobrenadan en medio del desastre: vínculos de familia, procedencia de la misma región. La nueva generación no tiene ya nada: son números perdidos en la muchedumbre. Es el fenómeno de la soledad de las ciudades.

Pero no se debe atribuir esta soledad a la ciudad como tal. Es el mal de las generaciones que han perdido el contacto con el pasado y todavía no se han creado nuevos vínculos, nuevos contactos: es un problema de socialización.

Ante este fenómeno, lo que se nota enseguida es la desintegración de las antiguas comunicaciones de familia y de vecindad. En realidad, ni los vínculos de familia, ni los vínculos de vecindad desaparecen en la vida metropolitana, sino que toman nuevas formas a las que hay que habituarse, y, además, dejan de tener ese carácter totalitario y plenario que tenían en la sociedad rural. Los vínculos de familia y de vecindad del campo son opresores, pero ofrecen también una seguridad, y es normal que una persona llegada a una sociedad urbana cuyas claves ignora sienta sobre todo la seguridad perdida.

La sociedad rural es conformista. La sociedad urbana lo es también, pero mucho menos y de otra manera. El que viene del campo experimenta su anticonformismo como una ausencia de moralidad. Porque no conoce todavía los conformismos nuevos o porque echa de menos la seguridad fácil.

El que no conoce las estructuras de la ciudad, puede tener la impresión de que el individuo está abandonado a sí mismo y de que no hay comunicación alguna entre los ciudadanos. En realidad, la ciudad posee sus canales de trans-

misión, impone sus comportamientos. Pronto aparecerá que el mayor peligro de la ciudad se encuentra en sus nuevos conformismos, mucho más que en el abandono o la libertad en que deja al individuo.

La característica de la comunicación en la sociedad urbana es que implica relaciones más numerosas, más diversas, más móviles. En cuanto a sus modos, se reducen a dos categorías: los medios de comunicación social y las nuevas relaciones personales.

Sin los medios de comunicación social, las grandes metrópolis modernas no podrían constituir medios de intercambio y de comunicación. Los medios de comunicación son los grandes factores de integración de la sociedad urbana. Gracias a ellos, cualquiera puede recibir en algunas horas miles de informaciones. Gracias a ellos, es posible formar un lenguaje común y aspiraciones comunes. Es posible mantener juntos a millones de hombres. El papel decisivo de estos medios de comunicación social aparece en las metrópolis de los países del "tercer mundo", especialmente de América latina. El proletariado no tiene una conciencia de separados, como la tuvo el proletariado europeo en sus orígenes. Se siente integrado en la vida de la nación. Esto se debe a la radio y a la televisión que le hacen participar en la vida de la ciudad.

En ambientes católicos es de buen tono hacer alarde de escepticismo y hasta de menosprecio hacia los medios de comunicación social. Se los trata como si fuesen medios corrompidos o infrahumanos. Ello se debe, de una parte, a restos de cultura aristocrática: al desprecio por el objeto fabricado en serie, a la pretensión de lo exclusivo. Se debe también a la timidez que resulta de haberse habituado por

largo tiempo a los canales de difusión del mundo rural y a una falta de adaptación a los medios nuevos. Despreciar los medios de comunicación social es puro prejuicio. El tiempo de la catequesis individual ha pasado, o, al menos, la parte de lo individual está condenada a cambiar. Es imposible que la Iglesia esté presente en la ciudad sin pasar por estos medios. En lugar de rebajarlos, sería preferible ver la cantidad extraordinaria de informaciones que proporcionan a los más pobres y a los más humildes. Los medios de comunicación social son la cultura para todos, a pesar de todas las objeciones que se les pueda achacar en nombre de un humanismo de aristócratas.

En verdad, las ciudades no suprimen las relaciones personales. Hasta hay que decir que en sí proporcionan las condiciones de una mayor personalización de las relaciones sociales.

En el mundo rural, las verdaderas relaciones de persona a persona no son ni tan frecuentes ni tan fáciles. El ambiente se interpone. Las más de las veces, uno no escoge a sus interlocutores; el nacimiento o la geografía los imponen. La intimidad de las relaciones personales supone la soledad, la posibilidad de aislarse en grupos reducidos sin ser vigilado por el ambiente. En la ciudad es donde las relaciones pueden hacerse sobre la sola base de la calidad humana de las personas y no sobre la base de situaciones sociales.

En la ciudad, las relaciones de vecindad cambian de sentido. Los vecinos son las personas a las que se encuentra habitualmente y con quienes se traban relaciones de intimidad verdadera. Pero no son necesariamente los que viven al lado. Muy al contrario, las relaciones entre vecinos en el

sentido material de la palabra se caracterizarán por la reserva, la discreción y respeto a la autonomía de cada uno. Eso se produce a partir sobre todo del momento en que los ciudadanos comienzan a entrar verdaderamente en la trama de la vida urbana: entonces tienen relaciones diseminadas por todos los rincones de la ciudad. Por el contrario, los campesinos llegados a la ciudad intentan reagruparse y rehacer relaciones de vecindad de tipo rural. Es el caso de las grandes metrópolis latinoamericanas, donde los habitantes de las afueras, que pueblan barrios inmensos, reconstituyen una especie de vida de pueblo.

La vida social urbana está hecha sobre todo de asociaciones de tipo secundario. Los vínculos son voluntarios. Los ciudadanos se asocian según las diversas necesidades o las diversas aspiraciones que encuentran: se hacen miembros de asociaciones culturales, económicas, políticas, de defensas de intereses; fundan clubs, cooperativas y ligas; forman comunidades religiosas o sociedades benéficas. Toda ciudad auténtica es la sede de cientos, de miles de asociaciones de todas clases, y cada ciudadano integrado realmente en el tejido social de la ciudad es miembro de algunas decenas de asociaciones. Los vínculos son, desde luego, más o menos rigurosos. Cada uno se consagra más de lleno a una o a varias asociaciones cuyo fin propio corresponde más a sus gustos, pero sin dejar de pertenecer a muchas otras.

Porque por la mediación de las asociaciones es como el ciudadano entra en la vida urbana. El individuo aislado no es verdaderamente ciudadano. Es incapaz de mover los resortes de la ciudad. Sólo la participación activa en las asociaciones hace del individuo un miembro de la ciudad.

Esto es fundamental. Si los hombres sólo buscasen en la ciudad la satisfacción de sus necesidades individuales, podríamos pensar desde ahora que las ciudades estarían de

más en la superación de las ciudades. Si sólo se tratase de intercambiar, también podríamos pensarlo. Y aunque sólo se tratase de trabar relaciones personales de intimidad en un medio favorable, la ciudad no sería tampoco indispensable. Pero la ciudad es ese acercamiento mutuo entre los hombres que permite a éstos formar múltiples asociaciones. La vida en la ciudad supone la proximidad de muchas personas, la posibilidad de desplazamientos rápidos y una variedad de ocupaciones que implican asimismo una gran variedad de hombres. Por lo demás, a partir del momento en que la circulación se hace difícil y quita las ganas de desplazarse, la ciudad pierde su razón fundamental de ser.

El ambiente católico tradicional subestima con frecuencia a la ciudad, precisamente porque no participa en la vida comunitaria de las múltiples asociaciones urbanas. Como busca las relaciones de tipo rural, es normal que encuentre que son más fáciles las relaciones sociales en el mundo rural. A ello hay que añadir el hecho de que la pastoral sigue todavía estructurada en gran parte en la comunidad parroquial, basada en la vecindad, y no lo suficiente en las asociaciones, que sería lo propio de una estructura urbana.

La megalópolis contemporánea restringe y ahoga a veces la vida de las asociaciones. Según esto, se hace inhumana y anti-ciudad. Impide la socialización o bien la reduce a diligencias abstractas. Las asociaciones tienden a transformarse en burocracia y a limitar las relaciones con los miembros a intercambios abstractos. Se comprueba que los burgueses se separan. Se aíslan, y sus asociaciones se hacen cada vez más particulares, exclusivas de grupos cerrados. La burguesía comienza a practicar una segregación social rigurosa. Por otra parte, las masas demasiado numerosas, abandonadas en barrios por los que deberían ser sus élites, no se socializan suficientemente. Quedan en la

soledad. Muy a menudo ni siquiera la Iglesia les presenta un cuadro de asociaciones en las que ellas podrían vivir una vida religiosa, y han perdido el contacto con la antigua comunidad parroquial, alejada ella también de sus preocupaciones.

El intercambio y la comunicación son los apoyos de la libertad. La historia de las ciudades coincide con la historia de la libertad. Es en la ciudad donde se concibió el ideal de libertad. Y lo que atrae a los hombres a la ciudad es la esperanza de la libertad, de la mayor libertad posible. La gente de los pueblos, afirma Saenz de Oiza, no viene a la ciudad en busca de trabajo, como suele decirse, sino en busca de libertad. Los campesinos se inclinan bastante fácilmente a no ver en este deseo de libertad más que la corrupción y la licencia moral. De ahí los juicios severos sobre la pretendida inmoralidad de las ciudades, como si no existiese inmoralidad en los pueblos. No, la libertad de las ciudades es una auténtica libertad humana.

El deseo de libertad fue proclamado por la ciudad griega, y M. Weber demostró en los municipios medievales el primer advenimiento de una sociedad libre. Por primera vez, el hombre ha sido tratado en función de su carácter de hombre, y no en función del linaje al que pertenece, como sujeto de derechos y de responsabilidades.

Lo que estaba en germen en los municipios de la edad media, está siempre presente en las ciudades. Las ciudades, a pesar de todos sus defectos, liberan siempre al individuo de las presiones de la familia, de las coacciones del clan, de las costumbres, de las tradiciones locales. Esto espanta a los campesinos tradicionales, pero hay que reconocer que es un valor positivo.

La ciudad ofrece la elección. ¿Qué sería la libertad sin elección? La posibilidad de elegir permite formar proyectos, reflexionar, buscar y por lo tanto inventar. La multiplicidad de las opciones posibles es la que despierta la imaginación creadora. Ahora bien, la ciudad es una exposición permanente de ideas, de proyectos, de movimientos posibles. No presenta las elecciones en forma de abstracciones, sino en forma de objetos concretos.

Por otra parte, la ciudad no es sólo una posibilidad de libertad. Obliga al hombre a ser libre, a decidir, a elegir. Lo desafía. Y esa situación es fuente de angustia. Ante tantas realizaciones, el individuo se siente obligado a afirmarse. Sufre de no ser conocido. Quien no consigue situarse, es víctima de la angustia: la angustia del fracaso. La ciudad es despiadada. Aplasta a los que no triunfan. No perdona.

Pero, al mismo tiempo, multiplica las posibilidades de éxito, y el sentido de una auténtica política urbana consiste en multiplicar lo más posible las probabilidades de éxito.

La ciudad es tolerante, y eso puede ser otra fuente de angustia. Parece que no da valor a la verdad. Parece dar el mismo valor a todas las alternativas, deja la misma libertad a todos. Ahora bien, también esto es positivo. La verdad no se da de golpe. Hay que buscarla. La ciudad promete la búsqueda, y la tolerancia es el clima de la búsqueda. Es difícil de soportar, y los débiles sucumben: caen en el relativismo. También aquí la ciudad destruye a los que no están a la altura de los retos que lanza.

La base de la libertad es la propiedad privada. No la propiedad privada individual de los bienes que deben servir a usos comunes, ni de los bienes que sirven para uso del prójimo, sino la propiedad de los bienes necesarios al individuo para su desarrollo personal. En la ciudad es donde

apareció la propiedad privada. Antes de la edad urbana, o fuera de las ciudades, las tierras y los bienes muebles eran propiedades del linaje, del clan, o del pueblo. Eran inalienables. La posibilidad de comprar o de vender solares apareció en los municipios medievales: sin eso, no hay propiedad individual posible.

Es verdad que, aun ahora, la propiedad urbana es con frecuencia más signo de desigualdad que de igualdad. La ciudad auténtica espera que todos los ciudadanos puedan ser propietarios, lo que les da al mismo tiempo el sentido de las responsabilidades y el deseo de la libertad. Los no propietarios ceden más fácilmente a los impulsos de la tiranía.

En resumen, la ciudad no merece el reproche que se le ha hecho, de destruir las relaciones sociales. Al contrario, permite multiplicarlas hasta tal punto que hay que reconocer entre la vida social rural y la vida social urbana un nivel diferente. Lo que destruye la vida social es el desarrollo anárquico del "modo de vida urbano" sin la ciudad, la tendencia individual a aprovechar las ventajas que la ciudad ha creado, rechazando a la ciudad misma. Los pretendidos defectos de la ciudad, son defectos de la no-ciudad, de los barrios congestionados, de los tugurios, o de la exurbanización. Por eso, hay que salvar a la ciudad de las fuerzas centrífugas que tienden a dispersarla. Y por eso, hay que integrar en la ciudad a los aldeanos que se concentran en ella en masas sin poseer sus costumbres. En la medida en que la ciudad sea una ciudad, será desarrollo de la vida social. Será incluso apoyo y medio indispensable de ese desarrollo.

3. Comunidad urbana

La ciudad no es sólo el vínculo que une a los individuos y a sus asociaciones, el vínculo de los intercambios y de la comunicación de donde procede la libertad, es también *una* comunidad, una comunidad global. Es una totalidad, y no simplemente una totalidad material, un conjunto de dimensiones relacionadas, es una totalidad humana. Lo cual no quiere decir una especie de super-individuo, sino una comunidad. Para que sea ciudad auténtica, es necesario que todos sus ciudadanos estén reunidos y formen un conjunto. No en vano se habla de la ciudad viviente o del alma de la ciudad. La ciudad tiene una personalidad. Cada una tiene su carácter. Es esto tan verdadero que los ciudadanos se indentifican con la personalidad de su ciudad. La asumen y se sienten tan aludidos por las críticas como halagados por los elogios. Además representan el papel de su ciudad.

La pertenencia a la ciudad es un fenómeno comparable a la pertenencia a la familia o al pueblo. Es muy diferente de la pertenencia a asociaciones secundarias o voluntarias. Se expresa en el orgullo que todo ciudadano siente por su ciudad. La rivalidad o la emulación entre ciudades es un fenómeno muy conocido. Se expresa en los monumentos o en los edificios públicos destinados a realzar el prestigio de la ciudad, se expresa con palabras o actitudes de menosprecio frente a las ciudades rivales, con manifestaciones de ayuda mutua y de solidaridad en los momentos de desgracias colectivas. Ante el peligro de inundaciones, de asedios, de incendios, de bombardeos, la ciudad se funde en una sola reacción, en un solo gesto. Reacciona como lo haría una familia o un pueblo.

Tal solidaridad no deja de ser sorprendente, pues los

individuos que toman conciencia de ella, no se conocen personalmente. No tienen en común ciertos signos de reconocimiento evidentes, como la lengua, el color, el acento o las costumbres. El solo hecho de vivir en una misma ciudad basta para formar una comunidad y un sentimiento de pertenencia.

¿Qué es lo que constituye el vínculo comunitario de la ciudad? Se dice que es la memoria colectiva. De hecho, la ciudad es una especie de memoria colectiva, una memoria depositada en las piedras y en las dimensiones. Las piedras cuentan sucesos vividos en común y que han afectado a un destino común.

Pero lo que constituye sobre todo el vínculo de la ciudad, el soporte de su alma, la encarnación de su totalidad, son sus lugares de reunión y de encuentros. Ni que decir tiene que con frecuencia son al mismo tiempo lugares cargados de recuerdos. Por poco que hayan durado, se han cargado de historia, y los encuentros que se suceden en ellos son cada vez más densos, ya que se inscriben en una continuidad.

En los lugares de reunión y de encuentro es donde la ciudad está en cierto modo estilizada. Y se necesita un contacto físico con esos lugares para que el ciudadano renueve su pertenencia a la ciudad.

En las ciudades más antiguas, los templos fueron, con frecuencia, los que desempeñaron esta misión. La religión representaba el papel de condensadora del espíritu de la ciudad, y la estilizaba. La ciudad griega ya no se contentó con sus templos. Añadió el ágora, el teatro y el estadio, tres lugares destacados de la conciencia de la ciudad. En Roma fueron el foro y el circo. Como los templos, también todos estos lugares sirven a la representación que la

ciudad se da a sí misma. En ellos representa ella su papel. En ellos se ofrece a sí misma como espectáculo. En la edad media, estaba de una parte la catedral que servía al mismo tiempo de bolsa, de teatro, de palacio, de foro y de lugar de reunión; de otra parte estaba la plaza. Esta se ha mantenido hasta nuestros días. Las grandes plazas son los testigos de los acontecimientos importantes vividos en común. Están cargados de sentido comunitario. Toda manifestación que se desarrolla en ellas puede contar que el espíritu de la ciudad está presente.

En la edad barroca, los lugares destacados del municipio medieval fueron humillados por los déspotas y por los nobles, sin que éstos lograsen, sin embargo, destruirlos ni borrar su fuerza comunitaria. Las aristocracias han experimentado que las plazas mantenían un espíritu comunitario virtual, capaz de revivir un día. Han trazado avenidas para permitir a los regimientos cercarlas más rápidamente. Pues la ceremonia de la civilización aristocrática es el desfile militar, mientras que la celebración de la ciudad medieval era la procesión, es decir, el desfile de todos los cuerpos del municipio.

La inhumanidad de las ciudades industriales es manifiesta: son interminables filas de casas sin centros, sin lugares de reunión. Son campos, no ciudades. En ellas no hay representación. No sucede nada. No hay lugares ni monumentos que evoquen situaciones o hechos especiales. Viven, es decir, por ellas pasa el tiempo, pero no se acumula, no se concentra.

Por lo demás, las ciudades de la era industrial paleotécnica han asistido a los grandes desgarrones de la comunidad. Las ciudades se han partido. La burguesía procuraba identificarse con la ciudad, y se esforzaba en transformar los monumentos heredados de la edad barroca en símbolos

de la ciudad: de una ciudad que ellos, los burgueses, creían constituir, entre burgueses, intentando olvidar la existencia del proletariado. Se intentó, pues, encarnar la ciudad en la Opera, esa iglesia de la burguesía, o en la Bolsa. La Cámara de comercio no tenía importancia. Pero todos los lugares en que la burguesía intentaba fingir que vivía la vida de la ciudad, pregonaban demasiado que se trataba de lugares privados, símbolos de clase.

Este cisma no ha sido todavía superado. Sin embargo, la megalópolis tiende a fundir las dos partes antagónicas en los cuadros de una sociedad nueva. Los lugares destacados tradicionales de las ciudades occidentales se funden en los centros comerciales. Pero los centros resultan tan congestionados que acaban por hacerse inaccesibles durante la semana. Como reacción, las diversas funciones que asumían tienden a huir y a dispersarse. Cada vez más, el comercio, el deporte, los espectáculos, los lugares de reunión y de entrevistas ceden a la exurbanización. De ahí que nos preguntemos si los centros no están condenados por el desarrollo de la técnica.

Eso nos obliga a plantearnos la cuestión de los centros. Existen muchas funciones que los centros asumieron en el pasado y que asumen todavía hoy en las pequeñas ciudades, que no les son esenciales y les crean perjuicios en las grandes ciudades. Las funciones particulares, deporte, educación, salas de espectáculos (teatro, cine), museos, comercio, pueden ser alejadas del centro. En la medida en que permanecen allí, hacen aparecer mejor su vacío una vez que cesan estas actividades. No hay más que ver los centros de nuestras grandes ciudades los domingos y días de fiesta. Dan la impresión de ciudades muertas. Y de hecho, son el testimonio de que nuestras ciudades tienden hacia la muerte.

Los centros están cada vez más entorpecidos por los grandes almacenes, las sedes sociales de los bancos y de las sociedades industriales, los edificios administrativos. ¿Es ésa la función de los centros? No parece. Los centros tienen ante todo una función de diálogo, de reunión y de representación. No se trata del encuentro entre el vendedor y su cliente, sino entre ciudadano y ciudadano. En lugar de estar abarrotados durante las horas de trabajo, los centros deberían estar concebidos de tal manera que estuviesen atestados los domingos y días de fiesta, durante las horas de ocio. Las funciones económicas y administrativas pueden ejercerse aparte, y con mucha más eficacia.

Pero quizás el problema consiste en que la ciudad contemporánea, la megalópolis, ya no tiene espectáculo que darse a sí misma, ya no tiene vida cívica, ni vida colectiva. Los dos aspectos del problema están unidos. Si la ciudad no tiene alma, no hay por qué crear un centro. Sin centro no hay vida de ciudad. Una cosa es cierta: si los centros desaparecen, o si se transforman en ciudad administrativa o comercial o también en museos, como en las antiguas ciudades europeas, la ciudad está condenada a morir.

No podemos creer que los medios de comunicación social, medios de contacto a distancia, puedan sustituir a los centros. Estos medios dan espectáculos inertes, en los que los oyentes y los espectadores no son de ningún modo actores. Pero la ciudad es un espectáculo en el que cada uno debe tomar su parte. Los medios de comunicación social inculcan la idea de que la ciudad es la obra de las administraciones. Insinúan la sumisión pasiva a la burocracia. Sólo pueden ser instrumentos de información o de contacto dentro de las funciones particulares. Cuando se trata de la función humana global y concreta que es la ciudad, se necesita el contacto concreto y la participación

concreta. No en vano los griegos exigían la presencia física de los ciudadanos en las asambleas. El problema crucial de las ciudades de hoy y del futuro está en cómo organizar la reunión material y concreta de los ciudadanos. Pues es evidente que los modelos del pasado no son aptos para las grandes masas de las ciudades nuevas.

Los Estados modernos han concedido privilegios a sus capitales y han hecho "provinciales", es decir, tristes y sin sabor, a sus otras ciudades. Han hecho de las capitales el lugar de los grandes espectáculos nacionales: desfiles militares, fiestas nacionales, revoluciones nacionales y golpes de Estado, etc. Con todo, tales espectáculos sólo sirven para enajenar a las muchedumbres. Están hechos para inspirar el respeto al poder del Estado. Son mucho más el reflejo de la gloria del Estado que el reflejo de la vida de los hombres. En esto también, el Estado ha matado a la ciudad, y la primera exigencia de restauración de las ciudades es la estructura federativa de la nación, poniendo al Estado al servicio de la autonomía de las ciudades.

Porque, en resumidas cuentas, el espectáculo que las ciudades deben darse es el espectáculo de su libertad y de su autonomía. La obra que deben representar es el ejercicio de la libertad.

4. El bien común

Todo lo que acabamos de decir inclina a pensar que la ciudad es en última instancia la encarnación de lo que la tradición teológica medieval llamaba bien común. Es el bien común materialmente presente.

Las teorías modernas relacionan generalmente el bien

común con la sociedad abstracta. El mismo bien común resulta abstracto. Pero las sociedades humanas tienen un cuerpo y el bien común debe tener una consistencia material.

No basta decir que el bien común es el conjunto de las condiciones de la vida social que permite a los grupos y a cada uno de sus miembros alcanzar de una manera más completa y sin dificultad su propia perfección. ¿Qué es concretamente este conjunto de condiciones? Es la ciudad misma, sus dimensiones y sus formas y todo lo que pone a disposición de sus habitantes, y su misma existencia.

Los moralistas modernos ceden fácilmente a la tentación de relacionar el bien común al individualismo soberano. Lo ven como la mediación por la que el individuo conquista su bien individual, el conjunto de ayudas que un individuo encuentra en la sociedad para defender con más seguridad su bien particular. Al contrario, la concepción correcta del bien común parte de la convicción de que el hombre sólo se realiza por la superación de su bien particular, por la participación en una obra común, y, por lo tanto, por la integración de sus ventajas personales en un bien común en el que todos se juntan en el plano de lo universal. Este bien común no es algo situado fuera del hombre o más allá del hombre. Es el bien de la comunidad humana. Pues la persona no se desarrolla sino en una comunidad.

En lo concreto, la comunidad de los hombres es la ciudad, y, por consiguiente, el bien común es la ciudad. La común subordinación al bien común encuentra su expresión concreta en la construcción, salvaguardia y dinamismo de la ciudad. Nadie es libre de habitar, circular, intercambiar, trabajar, obrar al capricho de sus intereses personales. Eso sería explotar la ciudad. Todas las funciones individuales tienen que integrarse en una totalidad armoniosa, y esta

integración es precisamente la que constituye el sentido último, el valor último de las funciones individuales.

El bien común es la "ciudad armoniosa" en el sentido de Péguy, y una ciudad armoniosa es un cuerpo armonioso. El cuerpo armonioso supone que los miembros cumplen cada uno sus funciones, que cada habitante de la ciudad puede habitar, circular, trabajar, recrearse el cuerpo y el espíritu. Exige también que todo eso se asuma en una totalidad armoniosa y autónoma.

"Los obreros de la ciudad armoniosa —dice Péguy— no trabajan cada uno para sí, ni cada uno para algunos, ni algunos o todos para algunos, y no trabajan contra sus conciudadanos; sino trabajan, cada uno con sus colaboradores, para asegurar la vida corporal de la ciudad de la que son ciudadanos, y lo consiguen fácilmente."

Bien común de los ciudadanos, la ciudad es, de suyo, propiedad pública. Hemos dicho que de la ciudad nació la propiedad privada. Esta no contradice a la propiedad pública. Sólo en el derecho liberal, individualista consecuente, es exclusivo el derecho de propiedad privada. Por el contrario, hay que reconocer que en una ciudad, todo, las casas, las calles, los edificios públicos, los monumentos, todo pertenece a la colectividad. Nadie puede alienar, transformar lo que sea, sin atentar contra la figura de conjunto de la vida. Además la propiedad privada se limita al uso y al derecho de usar de las casas o de otros elementos de la ciudad para el bien personal y dentro de los límites del bien común. Desde el momento en que un bien no es ya necesario al bien individual y perjudica al bien de los demás, desde el momento en que una nueva renovación de la ciudad obliga a un cambio, la propiedad privada vuelve al propietario principal, que es la ciudad.

La era liberal nos ha habituado a la idea de la propiedad

exclusiva. Tendremos que ponernos a concebir formas de propiedad simultáneas y superpuestas, definiendo los derechos de cada una.

En lo que se refiere a la valorización de los terrenos urbanos o de los edificios, es evidente que corresponde a la ciudad y que es el resultado del desarrollo de la ciudad o del trabajo de la comunidad urbana como tal. Corresponde, pues, a la comunidad. La valorización que proviene exclusivamente del trabajo individual, o del capital individual, corresponde al individuo, pero nada más. Lo demás es "bien común".

Los debates tradicionales entre liberalismo y socialismo son ya inútiles. Aparece cada vez más claramente que el problema consiste en determinar la relación entre la propiedad pública, con objeto de garantizar la salvaguardia individual contra lo arbitrario, siempre posible, del poder y contra las amenazas de los más fuertes y en garantizar la autonomía y el desarrollo del bien común contra la piratería de los intereses particulares. La ciudad es, por excelencia, el terreno que hace aparecer el carácter abstracto e inútil de las ideologías y permite plantear los problemas en términos concretos a partir de hechos de experiencia y no de idealismos filosóficos.

5. Autonomía y participación

Nos queda por ver cómo la ciudad puede ser una totalidad autónoma y cómo en la autonomía de la ciudad se afirma la autonomía de las personas.

Hemos hablado ya de las asociaciones que forman la trama del tejido urbano. En la ciudad, los grupos secunda-

rios ganan por la mano a los grupos primarios, y por su mediación la persona llega a la vida pública. Las relaciones polivalentes del mundo rural son reemplazadas por relaciones monovalentes y funcionales, menos "humanas" a los ojos de los campesinos, pero más eficientes. La ciudad exige para su bien la multiplicación de asociaciones voluntarias o no, formales o no, asociaciones de trabajadores, de ocios, de cultura, de educación, de acción política y de vida religiosa. Ninguna, tomada aisladamente, basta al hombre, pero cada una responde a una dimensión particular de su ser.

Las asociaciones constituyen fuerzas sociales que influyen en el conjunto de la ciudad. Forman corrientes, crean una opinión. Por su medio, el ciudadano tiene posibilidades de hacer oír su voz.

Sin duda siempre existe el peligro de abusos. Algunas asociaciones pueden transformarse en elementos de desorden, ya sea porque proponen intereses personales exorbitantes y se convierten en órganos de privilegios, ya sea porque adquieren una fuerza de presión excesiva y hacen peligrar el equilibrio social. Pero en sí son un factor indispensable. Sólo queda estructurarlas y darles el valor representativo que les corresponde en el conjunto del cuerpo social.

Pero estas asociaciones no bastan. Es necesario también que los habitantes participen en el gobierno de la ciudad misma. Eso supone que se reconozca a la ciudad como entidad y como totalidad dotada de una finalidad propia y de legítimo derecho a la autonomía, y además que las instituciones prevean la intervención de los ciudadanos en los momentos cruciales de la vida urbana. La organización de la participación de los ciudadanos en el gobierno de la ciudad es un problema complejo y que todavía no ha en-

contrado solución satisfactoria. La razón es el gran número de habitantes de las ciudades actuales.

No sin razón Platón limitaba el número de los ciudadanos a 5.000, y Rousseau sólo veía democracia posible en las condiciones de los cantones suizos. Pasando de cierto número, la reunión y la deliberación entre todos los ciudadanos se hacen imposibles, y se cae en los defectos del sistema representativo. A cierta escala, los hechos dejan de ser observables directamente por los ciudadanos, y los problemas rebasan el entendimiento de la mayoría, al menos si se enuncian de forma técnica.

Nuestra sociedad política todavía está dominada por el Estado. Ahora bien, el Estado nació contra las ciudades. El Estado mantiene a las autoridades municipales en una situación de sujeción que no les permite tomar ninguna iniciativa. El Estado no se ha esforzado lo más mínimo en unificar las administraciones municipales. Casi siempre, las aglomeraciones están divididas administrativamente y son de la competencia de varias entidades, y el Estado fomenta las fuerzas centrífugas por el temor de ver surgir, en las grandes ciudades, rivales de su poder.

Por lo demás, prácticamente, los ciudadanos se desinteresan de la vida municipal. Su participación política se concentra en torno a la lucha por el poder en el Estado. Decimos, sí, la lucha. Porque, de hecho, la participación de los ciudadanos en la vida del Estado se hace por medio de partidos políticos, y los partidos son instrumentos de lucha para conquistar el poder. Los partidos se apoyan en ideologías. Su fin es, en primer lugar, abstracto: ocupar el poder. En cuanto al programa, se redacta sobre todo con miras a seducir a los electores, es decir, que se trata de una máquina de guerra psicológica destinada a provocar reflejos condicionados. En estas condiciones la participación po-

lítica se reduce a movimientos pasionales sobre ideas. La vida política se hace abstracta. No hay verdadera participación, sino en la medida en que los partidos se ven obligados a tener en cuenta las reacciones del público para elaborar sus programas o para gobernar.

En realidad, el Estado es por naturaleza una realidad abstracta, un poder superpuesto a las estructuras de la vida social. La emancipación de los ciudadanos consiste en una descentralización del Estado en la medida en que la situación global de un pueblo lo permite. Exige que las unidades sociales concretas, las ciudades, estén dotadas de la más amplia autonomía posible, ya que en el marco de la ciudad es donde se ejerce únicamente una verdadera participación en la vida política. Ahí es donde existe una verdadera política orientada no hacia el poder y la fuerza en sí, sino hacia el bien común. Ahí es donde puede existir una verdadera participación.

La participación real de los ciudadanos en la ciudad exige lo que G. Bardet llama un urbanismo federativo o corporal. La ciudad debe ser un cuerpo organizado, no un montón de viviendas. Es necesario que se divida en unidades mayores, formadas ellas mismas de unidades más pequeñas. La participación en la vida pública debe hacerse en primer lugar a la escala más baja, la de la unidad de vecindad, después a nivel de barrio, subiendo así progresivamente al nivel de ciudad. Sólo la experiencia de la vida política a los niveles más próximos de la experiencia directa prepara a los ciudadanos a participar en los asuntos públicos a escala más elevada.

Sería un error creer que una vida democrática puede mantenerse en una civilización de masas, en la que el indivi-

duo se encuentra aislado frente a la máquina del Estado. Tal situación llama necesariamente a la tiranía. Roma, bajo el Imperio, es un ejemplo. Es también el caso de la mayor parte de los países del "tercer mundo", donde las masas se encuentran en estado atomizado frente al poder. Sólo queda el recurso de poner al Estado en manos del ejército.

La socialización urbana debe, pues, organizarse según dos dimensiones, una territorial, otra funcional. La primera es la garantía del bien común, la segunda, la garantía de la autonomía personal. En la primera la persona ejercita más su sentido de responsabilidad, y en la segunda más bien su deseo de independencia. El primer aspecto está más desarrollado en los países socialistas, y el segundo en los países liberales.

6. Conclusión

El urbanismo aparece cada vez más como la primera de las tareas del hombre actual. Es el desarrollo del bien común de la humanidad, el advenimiento de la persona humana. Reagrupa además todas las técnicas. Organiza y humaniza el trabajo. La ciudad ofrece un fin concreto al trabajo humano. Es un objetivo de todas las ciencias humanas.

Esta obra no es ajena al reino de Dios; al contrario. Hemos visto que la ciudad auténtica, traducida a su esencia, era el reino de Dios en el mundo, una etapa necesaria de la pedagogía divina, un momento de la dialéctica de salvación. El trabajo de los hombres se inscribe así en la obra divina. Es una única y misma realidad.

Cuando se habla de reconciliación de la Iglesia y del

mundo, se trata siempre de una coincidencia en los verdaderos valores humanos. Se trata de una obra de restauración de la humanidad. Salimos de una época de idealismo, que, exaltando las abstracciones, ha pasado finalmente al menosprecio del hombre. Una de sus importantes expresiones fue la exaltación del Estado con detrimento de las ciudades. Ahora bien, no se desprecia en vano el cuerpo del hombre para exaltar ideas. La base del acuerdo entre la obra de Dios y la del hombre, e igualmente entre la Iglesia y el mundo, no se encuentra en las ideologías. Está en la ciudad. La Iglesia nunca aceptará las ideologías que han surgido en la época moderna. La Iglesia nos obligará a volver a lo concreto.

Porque no se trata de salvar almas, sino de preparar hombres para el día del advenimiento de la ciudad eterna, la nueva Jerusalén, de la que nuestras ciudades deben ser imágenes.

No podemos concluir mejor este capítulo que citando la Carta de Pablo VI "Octogessima Adveniens": "Construir la ciudad, lugar de existencia de los hombres y de sus extensas comunidades, crear nuevos modos de proximidad y de relaciones, percibir una aplicación original de la justicia social, hacer frente a este futuro colectivo que se anuncia difícil, es una tarea en la cual deben participar los cristianos. A estos hombres amontonados en una promiscuidad urbana que se hace intolerable, hay que darles un mensaje de esperanza por medio de una fraternidad vivida y de una justicia concreta. Los cristianos, conscientes de esta responsabilidad nueva, no pierden el ánimo en la inmensidad amorfa de la ciudad, sino que se acuerdan de Jonás, que por mucho tiempo recorre Nínive, la gran ciudad, para anunciar en ella la Buena Nueva de la misericordia divina, sostenido en su debilidad por la sola fuerza de la

palabra de Dios todopoderoso. En la Biblia, la ciudad es frecuentemente, en efecto, el lugar del pecado y del orgullo, orgullo de un hombre que se siente suficientemente seguro para construir su vida sin Dios y también para afirmar su poder contra El. Pero existe también Jerusalén, la ciudad santa, el lugar de encuentro con Dios, la promesa de la ciudad que viene de lo Alto."

4. La Iglesia y la ciudad

La fase actual de la economía divina se caracteriza por la bipolaridad ciudad-Iglesia. No se trata de un dualismo radical como entre paganismo y judaísmo. No se trata de dos pueblos que viven dos historias distintas y como yuxtapuestas. Pues son los mismos hombres los llamados a formar parte de la Iglesia y de la ciudad, y no como en un ghetto; están allí para participar de la vida. Por eso no hay, propiamente hablando, dos historias, historia temporal e historia de la Iglesia, hay sólo una historia bipolar, donde las fuerzas emanadas de los dos polos interfieren para producir una sola historia. En el interior de cada individuo se forma una síntesis, siempre provisional, precaria y parcial, pero real.

Después de haber explicado el polo ciudad, nos queda por mostrar el polo Iglesia. Ni la ciudad, ni la Iglesia constituyen por sí solas la imagen y la anticipación del reino de Dios. Realizan esta anticipación por su comple-

mentaridad. Al lado de la ciudad, la Iglesia tiene un papel que representar en la pedagogía de la nueva Jerusalén, ocupa un lugar en la dialéctica.

La Iglesia y la ciudad no se encuentran sólo en la interioridad de las personas, en el sistema de las virtudes teologales. Si están implicadas juntas en la misma historia, deben tener entre sí cierto parecido. De hecho, entre la ciudad animada por Cristo, resucitada en Cristo, y la Iglesia, hay una especie de dependencia recíproca. La Iglesia es una especie de tipo de la ciudad. Es una especie de pedagogía de la ciudad. Contribuye al advenimiento de la ciudad cristiana. Y, por otra parte, la ciudad es una especie de tipo y de pedagogía de la Iglesia. Ayuda a la Iglesia a tomar sus verdaderas dimensiones. Pues la Iglesia sólo desplegará todas sus virtualidades cuando tenga que afrontar la metrópoli plenamente formada. Iglesia y ciudad se apoyan, pues, la una en la otra, por encima de la dialéctica que las opone. Caminan juntas hacia la ciudad de Dios, la verdadera y última ciudad radiante.

La Iglesia no es, pues, indiferente a la ciudad. Al contrario, le ofrece sus servicios. Está realmente al servicio de la ciudad temporal. Pues no sólo tiene que dar testimonio de la Ciudad eterna; tiene que salvar la ciudad temporal, y en esa salvación de la ciudad temporal es donde anuncia y prepara la ciudad eterna. La Iglesia está realmente subordinada a la redención, a la restauración de la ciudad, para que ésta se haga verdaderamente humana. Nos queda por ver de qué modo la Iglesia cumple esta función.

Este problema nos obliga a abordar el misterio demasiado tiempo olvidado por los teólogos y aun por los pastores de la Iglesia particular o local. Hasta las eclesiologías

más recientes lo silencian, o, si hablan, lo hacen lateralmente por aspectos secundarios. La Iglesia local no es una simple circunscripción de la Iglesia universal, una circunstancia accidental. Pertenece a la esencia de la Iglesia, a su constitución divina. Ahora bien, la Iglesia local se refiere a la ciudad.

No se refiere, repitámoslo, a la ciudad por una circunstancia accidental, por una especie de adaptación pastoral. La Iglesia local se refiere a la ciudad en virtud de su constitución. Es esencialmente "la Iglesia en la ciudad". A este tema dedicaremos la primera parte de este capítulo.

Sin embargo, la situación histórica en que nos encontramos hace difícil aceptar y aplicar las conclusiones de la doctrina de la Iglesia local. La división en diócesis y en parroquias es tan antigua ya, que parece a muchos natural. Hemos visto formarse "teologías de la parroquia" o "de la diócesis". Ahora bien, el sistema canónico actual es el resultado de una adaptación histórica a una situación transitoria, la de la alta edad media, feudal y rural. La situación cambió y el sistema le ha sobrevivido. Hoy es ya sólo un anacronismo, un anacronismo que mantiene, por otra parte, en la pastoral cierto ruralismo difícil de vencer. Además, y esto es más grave, el anacronismo oculta a los ojos de muchos la verdadera naturaleza de la Iglesia local. Cómo llegaron la parroquia y la diócesis a perpetuarse y cómo impiden el desarrollo de la Iglesia local, será materia de la segunda parte.

En fin, una vez definida la misión de la Iglesia en la ciudad, nos quedarán por examinar los signos visibles: cómo se inscribe la Iglesia en el tejido material de la ciudad, en sus volúmenes por sus monumentos, sus signos, sus desplazamientos colectivos. Especialmente será éste el problema de las "iglesias", es decir, de los edificios religiosos.

Conviene situar este problema a la luz de la teología local y fuera de todo ruralismo, como también de toda estrechez parroquial. Este será el têma de la tercera parte.

I. La Iglesia local

1. Los dos modos de existencia de la Iglesia

No tenemos que estudiar aquí el misterio de la Iglesia en sus relaciones con las personas divinas. La consideramos sólo en sus relaciones con los hombres, de los que es la comunión, es decir, la tomamos en su aspecto de institución humana. Ahora bien, si la consideramos según esta dimensión, la Iglesia aparece según dos modos: el universal y el local.

Si la tomásemos en su aspecto divino, la Iglesia aparecería perfectamente una y homogénea... Distinta del mundo y de la ciudad, de las naciones y de las familias, se manifestaría como el único Israel espiritual, el pueblo del desierto, el pueblo peregrino, la no-tierra y la no-ciudad.

Pero, si tomamos a la Iglesia en su aspecto humano, entonces no podemos hablar de Iglesia simplemente, debemos hablar de la Iglesia universal o de la Iglesia local. La Iglesia se presenta siempre según uno de estos dos modos. Porque la Iglesia local no es una parte de la Iglesia universal. Es la misma Iglesia presente de otro modo. El Cuerpo místico de Cristo está presente de dos modos. La Iglesia universal es el Cuerpo místico de Cristo, y la

Iglesia local no es parte del Cuerpo místico de Cristo. Es también el Cuerpo místico de otro modo.

La teología moderna se dejó guiar demasiado fácilmente por las categorías del derecho y por las teorías del Estado moderno, cuando adoptó la analogía de la sociedad ("societas") para exponer el misterio de la Iglesia. Además, las categorías jurídicas de la centralización monárquica encajaban demasiado bien con las situaciones de hecho, creadas por la centralización romana a lo largo de la edad media.

Se consideró sencillamente a la Iglesia como a una sociedad universal centralizada como los nuevos Estados. Y exactamente lo mismo que los Estados monárquicos estaban divididos en provincias y éstas en circunscripciones más pequeñas todavía, parecía normal que se dividiese la Iglesia en circunscripciones, diócesis o parroquias. Dado que la concepción católica del episcopado no se enunció con claridad en ningún documento del magisterio universal antes del Concilio Vaticano II, muchos canonistas podían sostener que los obispos ejercían la autoridad en sus diócesis en nombre del papa, como los gobernadores de provincia ejercen la autoridad en nombre del Estado central.

En realidad, no existe Iglesia universal dividida en circunscripciones. Existe una institución misteriosa y única en el mundo en su modo institucional, una institución que existe necesariamente de dos modos complementarios. Decimos necesariamente, porque no se puede ser miembro de la Iglesia sin depender de dos modos. Un cristiano es a la vez miembro de la Iglesia universal y miembro de una Iglesia local.

No basta ajustarse a la Iglesia universal. Hay que formar parte de una Iglesia local, y el modo de incorporarse

a la Iglesia universal es por mediación de una Iglesia local. De la misma manera, no puede uno incorporarse a una Iglesia local y no querer incorporarse a la Iglesia universal. Pues las Iglesias locales no son Iglesias sino por el lazo que las une a la Iglesia universal.

La relación entre Iglesia local y universal no es una relación de parte a todo. Es una relación de "comunión", lo cual es muy diferente. Las Iglesias particulares no son partes de la Iglesia universal, están en comunión con ella.

La teología y la historia de los cristianos de Occidente pusieron más de relieve el modo universal de la Iglesia, y la teología y la historia de los cristianos de Oriente hicieron resaltar más el modo local. Según el modo universal, la Iglesia se encuentra bajo la jurisdicción del papa. Por consiguiente, los teólogos del poder pontifical no podían menos de poner en evidencia la unidad universal de la Iglesia para explicar el poder "verdaderamente episcopal" del papa sobre la Iglesia universal.

La teología moderna de Occidente se preocupó poco de la Iglesia local. En la literatura teológica de los últimos siglos sólo se puede verdaderamente citar a dom A. Gréa, como testigo de la tradición auténtica de la Iglesia en esta materia.

La Iglesia local, o la Iglesia particular, como la llamaba dom Gréa, forma realmente parte del misterio de Dios. Hay que asignarle todos los atributos de la Iglesia. Esta es la enseñanza del Nuevo Testamento, la doctrina de los padres y la práctica de la Iglesia antigua.

Dom Gréa veía la principal diferencia entre la Iglesia local y la Iglesia universal en que ésta es indefectible, mientras que aquélla es perecedera. Las Iglesias locales

pueden desaparecer por culpa propia o por las persecuciones, mientras que la Iglesia universal tiene promesa de perennidad. Excepto este carácter de perpetuidad, los atributos de la Iglesia universal y los de la local son idénticos.

2. La Iglesia local y la ciudad

La ignorancia de la verdadera naturaleza de la Iglesia local en la teología moderna es a la vez uno de los signos y una de las causas de la falta de relación entre el concepto de Iglesia y las categorías de la historia temporal, y simultáneamente de la falta de inserción de la Iglesia en las estructuras humanas.

Se comprueba que los mismos teólogos de la actualidad la silencian, incluso cuando más se esperaría verlos detenerse en ello, como, por ejemplo, cuando se trata del concilio ecuménico o de la colegialidad episcopal. Y por no hacer resaltar a la Iglesia local, no se consigue, a pesar de toda la buena voluntad, dejar un sitio suficiente a la multiplicidad y a la diversidad en la Iglesia, por ejemplo a la diversidad de naciones, de lenguas, de razas, y sobre todo de ciudades.

El silencio de la teología moderna podía explicarse por la influencia de las teorías jurídicas del estado centralizador. Para explicar el silencio actual, parece que hay que recurrir también al movimiento litúrgico. Pues los liturgistas, como es normal, han llamado sobre todo la atención sobre la comunidad en acto litúrgico. Han hecho ver particularmente en la asamblea eucarística una especie de actualización de la Iglesia, del pueblo de Dios, del Cuerpo de Cristo.

Y, sin embargo, la asamblea litúrgica no es la Iglesia local. Si lo fuese, habría que decir que los bautizados dejan de formar parte de la Iglesia el día que faltan a misa, lo que nadie admitirá. La Iglesia local, como la universal, está compuesta de santos y de pecadores, de los que van a misa y de los que no van.

¿Qué es lo que determina, pues, a la Iglesia local? Vamos a demostrar que es la ciudad.

Y, en tal caso, podremos preguntarnos: ¿los que no viven en la ciudad no forman parte de la Iglesia? Naturalmente que sí, no hace falta decirlo. Con la pertenencia a la Iglesia local y con la Iglesia local misma ocurre lo mismo que con la ciudad y con la pertenencia al hecho humano que es la ciudad. La ciudad es un hecho relacionado con la esencia humana. De ello no se deduce que un individuo fuera de la ciudad no pueda realizar la esencia humana. Puede en efecto encontrar en sociedades inferiores algo que sustituya a la ciudad. Pero nunca será lo equivalente. De la misma manera, el cristiano puede, sin pertenecer a una ciudad, encontrar una comunidad cristiana donde desarrolle su fe y su caridad. Pero no encontrará lo equivalente de esta comunidad plenamente desarrollada que es una comunidad de ciudad. Sólo una Iglesia de ciudad puede mostrar toda la diversidad de la gracia de Cristo. Puede haber también comunidades en los pueblos, en las zonas mineras, hasta en comunidades virtuales entre los nómadas. Pero el cristiano no encontrará allí la totalidad de los recursos de la Iglesia. Lo que no hiere en nada su buena voluntad personal, la santidad de sus obras. La Iglesia local plenamente formada es la Iglesia de una ciudad. Sin embargo, hay realizaciones inferiores y análogas en las Iglesias de pueblos o de otras instituciones menos desarrolladas todavía.

Eso, quizá, nos obliga a revisar la imagen sensible que nos formamos de la Iglesia. La vemos como un archipiélago de parroquias correspondiente a un archipiélago de pueblos: 200.000 parroquias en la Europa occidental, tantas como pueblos. Las ciudades mismas son apenas sólo pueblos vecinos, parroquias apretadas en una red más densa. La verdadera imagen de la Iglesia es la de un rosario de miles de Iglesias locales de primera categoría, dotadas de todos los elementos de la Iglesia local, y a cuyo alrededor gravitan Iglesias secundarias no dotadas de todas las estructuras de las Iglesias principales y que viven de la influencia de éstas. En lugar de pensar en la Iglesia urbana partiendo de la Iglesia rural, como una Iglesia rural condensada, hay que pensar en las Iglesias rurales partiendo de las Iglesias urbanas, como Iglesias urbanas de modelo reducido.

Lo que define a una Iglesia local, no es ni la comunidad litúrgica, ni la comunidad de discípulos en una catequesis, ni la comunidad de miembros de todos los movimientos laicos, ni la comunidad de miembros de obras de asistencia, ni la comunidad de un colegio, de una zona, de un cuartel, ni siquiera de un monasterio; lo que define a una Iglesia local es la comunidad humana, temporal, correspondiente a la esencia del hombre, la ciudad. La Iglesia no tiene un modo propio de reunir a los hombres. No tiene unos límites que imponer a la humanidad. No es como una red de parroquias sobreimpresa en el cuerpo de la humanidad sin tener en cuenta sus estructuras. Entra dentro de las estructuras de la comunidad humana. Se modela en la ciudad, y en los pueblos o en otras instituciones humanas. Es decir, que los límites de una comunidad no están determinados por la libre elección de los cristianos. Están impuestos por los hechos. Los cristianos no pueden reagruparse libremente entre sí. Están agrupados por he-

chos que no han creado. Si son de la misma ciudad, son de la misma Iglesia. Este hecho temporal crea el hecho sobrenatural, la estructura temporal impone la estructura de Iglesia. En una palabra, la Iglesia está estructurada por su campo de apostolado, por la extensión de sus misiones. La Iglesia local es la Iglesia *para* tal ciudad, o la Iglesia *hacia* tal ciudad. No son los lazos entre cristianos los que forman una comunidad de Iglesia, es el lazo que crea una misión común, el vínculo con la ciudad.

Los sociólogos contemporáneos tienen el presentimiento de esto, desde el momento en que, aventurándose sobre el terreno de la pastoral, proponen que la Iglesia debe establecer su pastoral en función de las unidades humanas. Ellos han demostrado que la pastoral parroquial no llega a los habitantes más ligados a la ciudad. Y explican este hecho por la ausencia de unión entre la parroquia y las estructuras sociales de la ciudad. La sociología se une a la teología. Esta no se extraña de que los sociólogos encuentren a la parroquia inadaptada para evangelizar la ciudad. Se podía ya prever a partir de la definición de Iglesia local. Las estructuras actuales del apostolado urbano son anacrónicas. Datan de una época de civilización esencialmente rural.

Como la teología de la Iglesia local no es muy familiar a los cristianos de hoy, vamos a pasar revista a los argumentos que la apoyan. Estos argumentos permitirán definir mejor sus contornos.

El Nuevo Testamento no está muy explícito acerca de las estructuras de la Iglesia. Todavía no está fijado el vocabulario jurídico y sociológico. En la vida misma de la Iglesia es donde con frecuencia están implícitas, donde hay que descubrir estas estructuras. A quienes les parezcan los argumentos del Nuevo Testamento sobre la Iglesia local débiles e imprecisos, les diremos que los argumentos que se refieren a las otras estructuras no son mejores: por ejemplo, los argumentos sobre el primado papal, o sobre la institución episcopal no son más precisos, quizá lo son menos.

El primer argumento sobre la Iglesia local resulta de la palabra misma "Iglesia". La palabra "ekklesia" designa, en efecto, las dos realidades: la Iglesia local y la Iglesia universal, y los primeros cristianos juzgaron que una palabra bastaba para designar estas dos realidades. Haciéndolo, no desconocían de ninguna manera la distinción entre los dos modos de la Iglesia, como vamos a verlo, sin embargo presentían que se trataba precisamente de dos modos de la misma realidad.

En el Nuevo Testamento la palabra "Iglesia" ha sufrido una evolución, y se ha fijado finalmente en dos realidades estrechamente implicadas la una en la otra. Se está casi de acuerdo hoy sobre las grandes líneas de la evolución.

Sin duda es en la misma Jerusalén donde comenzaron los cristianos a utilizar el griego, y donde comenzaron a escoger las palabras que designarían las realidades cristianas. Inspirados en la Biblia griega, que emplea la palabra "ekklesia" para traducir el *qahal* hebreo, que significa asamblea

del pueblo de Dios, el Israel de Dios, los primeros cristianos aplicaron la misma palabra para designarse. Tenían conciencia de ser la manifestación escatológica del verdadero pueblo de Dios, del verdadero Israel tal como se había revelado en la asamblea del desierto. La Iglesia recibió, pues, el nombre de Iglesia. Aquello quería decir al mismo tiempo el todo Israel auténtico y la asamblea reunida en Jerusalén. Prácticamente todos los primeros cristianos la aceptaron en ese sentido.

Después de una evolución semántica difícil de seguir por falta de documentos, y que además no necesitamos explicar aquí, la palabra misma "ekklesia" acabó por designar no ya sólo la Iglesia de Jerusalén, sino lo que llamamos la Iglesia universal. Lo cual tuvo lugar, sin duda, en el momento en que los apóstoles comprendieron que la "Iglesia", el pueblo de Dios, debía extenderse por todo el mundo para dar testimonio. La idea de Iglesia dejó entonces de estar unida a la imagen de la comunidad de Jerusalén, para asociarse a la imagen de la dispersión y al sentido de lo universal. Es la idea del pueblo mesiánico que se encuentra en las cartas de la cautividad, cuando las grandes epístolas de san Pablo son fieles al uso primitivo. El Israel de Dios viene a designar la reunión escatológica de los judíos y de los paganos tal como es inaugurada en la Iglesia.

Sin embargo, en la "ekklesia" primitiva había una referencia a una reunión y a una comunidad más concretas, una referencia a un lugar: la comunidad de Jerusalén. Y así, se comenzó a hablar de las "Iglesias" en plural, y la misma palabra "Iglesia" sirvió para designar lo que llamamos las Iglesias locales, es decir, las comunidades establecidas en las diferentes ciudades.

Es posible que esta evolución comenzase en Antioquía, en el momento que los cristianos de aquella ciudad tomaron

conciencia de formar una entidad distinta de la comunidad de Jerusalén. Ellos vieron que había algo en el cristianismo que los unía a los cristianos de Jerusalén con quienes quisieron mantener relaciones. Pero vieron también que había algo que les permitía constituir una entidad nueva, centrada en la ciudad de Antioquía. Lo que pasó en Antioquía, se renovó en todas las ciudades donde los apóstoles lograron conversiones. Y así fue como en cada ciudad nació una "Iglesia" nueva, sin que se rompiese la unidad de la "Iglesia".

La palabra "Iglesia" ¿designa, pues, una simple circunscripción eclesiástica? Parece que no. Si hubiesen querido designar una subdivisión territorial de la Iglesia universal, como las diócesis de hoy o las provincias eclesiásticas o las provincias de las órdenes religiosas, los primeros cristianos disponían de un vocabulario abundante. Les bastaba emplear el vocabulario de las instituciones griegas o romanas. Lo cual se hizo más tarde, cuando se comenzó a hablar de diócesis o de eparquías. Estas palabras hubieran sido mucho más apropiadas. En efecto, la palabra Iglesia incluye la idea de totalidad. Si se quería indicar una parte de la Iglesia, no convenía emplear una palabra que en aquel tiempo tenía un sentido todavía más concreto y significaba una totalidad. Los cristianos tomaron el nombre de Iglesia en cada ciudad, precisamente porque se sentían como una totalidad en cada ciudad.

San Pablo es consciente de la teología incluida en el vocabulario. Para él, cada comunidad particular en cada ciudad representa y es verdaderamente pueblo de Dios, el verdadero Israel. Es la presencia del pueblo mesiánico. Y san Pablo reivindica, por tanto, para los cristianos de Corinto el derecho de llamarse la "Iglesia de Dios". Ellos

son, según san Pablo, "la Iglesia de Dios que está en Corinto".

La teología de san Juan prolonga la de san Pablo. Las siete cartas del Apocalipsis (Ap 2-3) son enviadas a siete Iglesias: "la Iglesia de Efeso", etc. No son enviadas a divisiones administrativas de la Iglesia. El contexto prueba que san Juan trata a cada comunidad como a una entidad particular. Hay más. Cada comunidad es, de algún modo, la personificación de la Iglesia entera. Las siete Iglesias son sólo un número simbólico. Representan la totalidad de la Iglesia. Ahora bien, san Juan no piensa en la Iglesia como la suma de estas siete comunidades. La Iglesia entera está representada por cada una de ellas.

Para san Juan es también la Iglesia a la vez universal y local, y cada Iglesia local encierra el misterio de la Iglesia universal.

En san Juan, pues, como en san Pablo, la Iglesia particular es siempre la Iglesia de la ciudad. San Pablo conoce muchas de las reuniones de cristianos en casas particulares y que reúnen sólo parte de los cristianos de una ciudad. Pero, cuando se trata de la asamblea de la Iglesia de Dios, entonces piensa en la totalidad de los cristianos que viven en una ciudad determinada. No hay lugar a oponerse en este terreno a san Pablo y a san Juan. La Iglesia local está determinada por la ciudad.

Partiendo de esta explicación de los sentidos de la palabra Iglesia, podemos comprender mejor las alusiones que el vocabulario paulino hace en particular a los temas de la *polis* griega.

En la primera epístola a los corintios, san Pablo emplea

la palabra *ekklesia* aludiendo a la significación de la palabra en la vida política griega. Es probable que no viesen bien en Oriente los cristianos los orígenes de la palabra. La leían en la versión de la Biblia y podían creer que era una palabra técnica de los LXX para designar la Iglesia y sus imágenes del Antiguo Testamento. No pasaba lo mismo con los paganos convertidos de Corinto. Aquí la palabra evocaba una institución siempre en vigor: la *ekklesia* es la asamblea del pueblo. Había perdido desde hacía mucho tiempo sus poderes soberanos del pasado, pero todavía existía al menos como recuerdo del pasado y como elemento de la vida social.

A los corintios presenta san Pablo la Iglesia como una *polis* con su asamblea popular, su *ekklesia.* Es E. Peterson quien mejor ha hecho resaltar este significado de la Iglesia en su famoso ensayo de 1929, *Die Kirche.* En él probaba cómo en el cristianismo el reino de Dios baja a la ciudad y cómo san Pablo había captado eso mostrando en la Iglesia una institución que no sigue sólo el modelo de las imágenes proféticas y apocalípticas, sino también el modelo de las realidades terrestres, especialmente de la *polis* griega. Pero era la época en que se comenzaba a reaccionar contra todas las interpretaciones del paulinismo a partir del helenismo, y la idea de Peterson cayó en el olvido. Puede preguntarse ahora si no se ha ido demasiado lejos en la tendencia de separar a san Pablo del helenismo y si no habría elementos que retener, en particular esa relación que san Pablo hace de la Iglesia con la ciudad. En el fondo, la Iglesia particular es una continuación de la *polis,* es una ciudad nueva hecha de preservados, de los que se han salvado de la ciudad antigua. Está vinculada a la ciudad y a su salvación. Basta eso para encontrar analogías.

Es cierto que la eclesiología paulina se enraiza en la

teología judía del Antiguo Testamento, en la de la Biblia y en la apocalíptica. Pero ¿se puede por eso excluir cualquier otra influencia?

Si san Pablo hubiese concebido a la Iglesia únicamente en la línea de la teología de Israel, no hubiera sido fiel a la intención profunda de su mensaje. Pues el pueblo de Israel vivió al margen de las estructuras del helenismo en virtud de su misión propia de vivir y de dar testimonio aparte, en ruptura con las sociedades paganas. Pero el mensaje cristiano ha suprimido las barreras entre Israel y las naciones paganas, por consiguiente también entre Israel y el helenismo. La Iglesia cristiana no debe estar cerrada al helenismo. Al contrario, la Iglesia debe entrar en el ámbito de las civilizaciones. Así lo entendió san Pablo. Además, su Iglesia ya no forma ghettos que viven al margen de la ciudad. La Iglesia debe mezclarse en la ciudad y adoptarla.

La influencia del helenismo en la eclesiología paulina la esperamos a priori. La Iglesia es la reunión de los paganos y de los judíos. Es natural que sus caracteres sean tomados del judaísmo, y también de los pueblos paganos.

Ahora bien, una de las estructuras fundamentales del helenismo es su concepción de la urbe, de la ciudad considerada como urbe. Si la Iglesia adopta el marco de la ciudad, lo veremos no como una adaptación a una situación histórica contingente, sino más bien como señal de que el pueblo de Dios se abre a las naciones. La ciudad, en general, y la ciudad griega, en particular, constituyen valores humanos definitivos. La Iglesia adopta estos valores humanos. Cesa de ser un pueblo separado y se hace un pueblo que coincide con las estructuras de las naciones, un pueblo coextensivo a los pueblos humanos.

Por eso no nos sorprendemos al ver que san Pablo da

al pueblo cristiano un nombre tomado de las instituciones de la ciudad griega. Haciendo de la Iglesia local una ekklesia en lugar de un ghetto o de una diáspora o de una sinagoga, el apóstol pone de manifiesto el misterio del pueblo de la alianza. Nos parece que la alusión a los usos y al vocabulario de la ciudad denota una intención explícita.

Además, que esta elección de la locución ekklesia se deba a san Pablo o a antecesores, no tiene ninguna importancia. Se trata, en definitiva, de la Iglesia primitiva que cae en la cuenta del deber de asumir las estructuras del mundo pagano.

El tema de la ciudad de Dios, de la nueva Jerusalén, necesitaba de la ciudad como base. Este tema aparece a finales del siglo primero en el Apocalipsis y en la epístola a los hebreos. Ya entonces, la Jerusalén terrena ha perdido todo significado para los cristianos. Cuando piensan en la idea de Iglesia universal, ya no la asocian a la ciudad de Jerusalén. La ven coextensiva al imperio, a lo "ecuménico". ¿Dónde, pues, está la base de la concepción de la ciudad de Dios? Los cristianos tienen que seguir pensando en términos de ciudad, y el único modo es vivir en la perspectiva de su ciudad, cada Iglesia en su ciudad. Si los primeros cristianos se hubiesen considerado y hubiesen considerado sus comunidades en forma de conventículos, es decir, de asociaciones religiosas privadas, hubieran proyectado para el futuro el paraíso, la tierra prometida, pero no la ciudad.

San Agustín nos ha inducido a engaño con su ciudad de Dios. La ha tomado en sentido figurado como los estoicos. Ha hecho de ella la metáfora que significa el mundo entero. El mundo es nuestra ciudad, según los estoicos. Y para san Agustín, la ciudad es una metáfora para designar un pueblo coextensivo al mundo entero. Después de él, en

la edad media, se la convertirá en metáfora de la Iglesia. Ahora bien, no hay ninguna razón para creer que los autores de la epístola a los hebreos y del Apocalipsis pensasen como san Agustín. Para ellos y para los primeros cristianos, una ciudad es siempre una ciudad. Y se necesitaba la imagen de una ciudad para servir de base a la idea de ciudad de Dios.

4. Testimonios patrísticos

Pasando al estudio de las fuentes patrísticas, comprobamos, en primer lugar, la permanencia de los temas del Nuevo Testamento. En las inscripciones de las cartas se mantiene la costumbre en tiempos post-apostólicos de dirigirse a "la Iglesia que peregrina en..., que habita en..." Esta costumbre se arraiga de tal manera que se pasa con toda naturalidad de la expresión "la Iglesia que habita en..." a la expresión "la residencia de la Iglesia en..." En griego es la *paroikia,* la "parroquia de la Iglesia en...". Cada ciudad llega así a tener una "residencia de la Iglesia", una "parroquia de la Iglesia". Lo que significa que la Iglesia tiene una residencia, una colonia, un campamento. Nunca se habrían imaginado dos o varias "residencias de la Iglesia" en una ciudad. Era evidente que todos los cristianos que vivían en una ciudad constituían una sola entidad.

Poco a poco se simplificó el lenguaje, y, en lugar de decir "la parroquia de la Iglesia", se dijo sencillamente "la parroquia", y parroquia se hizo sinónimo de Iglesia local. En este sentido es como se emplea siempre la palabra cuando se encuentra sola. La parroquia es la Iglesia de una ciudad. Existe siempre equivalencia geográfica entre la ciudad y la Iglesia o la parroquia. Por eso, naturalmente, no se determinan los límites de las Iglesias o parroquias. Se extienden hasta donde llega la influencia o el poder de la ciudad.

La doctrina y la práctica más constantes de la Iglesia antigua es que cada ciudad tenga sólo una Iglesia o parroquia. Y eso es tanto más notable cuanto que la Iglesia se distingue por ello de todas las instituciones similares de la época, de la sinagoga, de las escuelas filosóficas, de las sectas religiosas. Se admite perfectamente en una misma ciudad una multiplicidad de escuelas filosóficas. Los judíos tienen numerosas sinagogas en las grandes ciudades y ninguna institución central para mantenerlas unidas en la misma ciudad. Lo mismo se puede decir de las sectas gnósticas. Los cristianos debieron, por tanto, inventar, y se habrán necesitado razones poderosas para mantenerlos unidos en un solo organismo y una sola vocación en la ciudad. Debieron comprender que había allí algo perteneciente a la esencia misma de la Iglesia.

En la literatura cristiana antigua la palabra *ekklesia* conservó largo tiempo el colorido político, la relación a la *polis* que tenía en la primera carta a los corintios. La palabra ekklesia mantiene la conciencia del sentido público de la Iglesia y de su misión en la ciudad, como la presencia del misterio de Dios en la ciudad. Sólo poco a poco llegará esa palabra a significar la Iglesia universal, y en la palabra parroquia se verá el nombre técnico de la Iglesia local. Desde entonces Iglesia y parroquia serán simples nombres, que designarán instituciones conocidas.

El principio de una parroquia por ciudad formó parte de la legislación de la Iglesia antigua. El concilio de Calcedonia subordina la formación de una nueva parroquia a la erección de una nueva ciudad, es decir, de una aglomeración que tenga categoría de *civitas-polis* (canon 17). No se

puede, pues, fundar una parroquia en cualquier sitio. Y el emperador Zenón promulga la ley. Esta no se cumplió muy rigurosamente, pues se comprueba que simples *vici* o *castra* tuvieron obispo y parroquia. Pero el otro aspecto de la ley, la unicidad de la parroquia en cada ciudad, se respetará rigurosamente.

El principio correlativo de un obispo por cada ciudad, principio riguroso en toda la antigüedad, corrobora el anterior y le da un fundamento sólido, pues la antigüedad afirma constantemente la unión entre obispo y parroquia. La estructura de la antigua Iglesia local es muy firme: una ciudad — una parroquia — un obispo.

La unicidad de la parroquia en cada ciudad exigía tanta más convicción ya que manifiestamente había en las ciudades antiguas varios lugares de reuniones de cristianos y varias comunidades concretas. Excepto en las pequeñas ciudades, nunca se realizó la imagen de todos los cristianos reunidos en la asamblea eucarística alrededor del obispo, al menos de manera habitual.

Ya san Pablo había conocido esta situación, y no se había pronunciado, por ello, en favor de la multiplicidad de las Iglesias en cada ciudad. San Ignacio de Antioquía presenta ciertamente la figura de obispo más ligado a la unión de todos los cristianos alrededor del obispo, y especialmente alrededor de la eucaristía presidida por el obispo. Y sin embargo, él mismo prevé que se pueda celebrar la eucaristía sin su asistencia bajo la presidencia de un presbítero designado por él (Smyrn 8, 1-2).

En las actas del martirio de san Justino se dice que los cristianos van al culto a donde quieren (Act Just 111, I, 3), lo que supone que en Roma había varios lugares de culto.

La carta de san Ireneo al papa Víctor sobre la contro-

versia pascual en Roma lo confirma. San Ireneo escribe al obispo de "la Iglesia" que está en Roma. Y sabe, sin embargo, que en Roma hay distintas comunidades litúrgicas, puesto que en ellas se celebra la pascua en fechas diferentes, lo que dio pie precisamente a la controversia. Los habitantes de origen asiático celebran la pascua como en su país y los romanos la celebran en otra fecha.

La historia de los orígenes de los "títulos" de la Iglesia romana confirma la existencia muy antigua de varios lugares de reunión en Roma. Se cree que ya antes de Constantino había una veintena de títulos. De los que figuran en las listas del *Liber Pontificalis,* la mayor parte data de la segunda mitad del siglo II o de la primera mitad del III. Estos títulos no se reparten según una base territorial, lo que demuestra que no correspondían a una división de la ciudad en sectores. Al contrario, los títulos están muy concentrados y se supone que estaban sobre todo en los barrios de los emigrantes de origen oriental, donde los cristianos se reunían según la región de procedencia, algo parecido como en las parroquias nacionales de Estados Unidos.

Toda la liturgia se celebraba en los títulos, incluso el bautismo, puesto que el obispo de Roma no dispuso de ninguna iglesia común a todas las comunidades romanas hasta la construcción de las basílicas constantinianas. El obispo de Roma residía en uno de los títulos, probablemente donde había sido presbítero. A pesar de ello, se tenía la convicción de pertenecer a una sola Iglesia local: el obispo era el lazo de unión con los diáconos. Nunca se aceptó dos obispos. Siempre que se eligieron dos sucesores después de la muerte del obispo de Roma, se consideró esta situación como cismática y no hubo tregua hasta que la unicidad episcopal se restableció. Además, los usos litúrgicos más antiguos, como el del *fermentum,* debían significar y fortificar el vínculo de unión reconocido por las comunidades.

Con el cambio de política de Constantino y la construcción de la basílica de Letrán, el obispo de Roma tuvo residencia fija y una iglesia propia. Entonces aparecieron las tendencias de la Iglesia local hacia la unidad. El papa tendió a centralizar en su basílica los actos principales de culto. Entonces comienza, por ejemplo, la estación de pascua en Letrán, donde se centralizará el bautismo para todos los habitantes de Roma. Poco a poco el sistema de las estaciones se generaliza, aunque los títulos siguen cumpliendo ciertas funciones litúrgicas y catequéticas para los fieles. Estos se acostumbran a varios niveles de pertenencia comunitaria: la pertenencia al título y la pertenencia a la Iglesia, de ahora en adelante más concreta y más visible.

No estamos muy bien informados sobre las otras Iglesias. Pero sabemos que en muchas localidades había varios lugares de culto, especialmente en Alejandría, sin que ello haya hecho creer en la multiplicidad de las Iglesias o de las parroquias en la misma ciudad.

5. El obispo y la ciudad

La legislación canónica sobre los obispos y los testimonios de los Padres sobre el episcopado confirman plenamente el principio de una Iglesia por cada ciudad. En efecto, muy pronto, sin duda alguna, se estableció la costumbre de nombrar un obispo por ciudad de cierta importancia. Así es como se crearon centenares de sedes en las provincias del imperio romano, y su densidad corresponde al desarrollo de la urbanización de las diferentes provincias. En el siglo IV, se comenzó a limitar la multiplicación de los obispos, sin duda como consecuencia de la importancia nueva de los obispos en la estructura del imperio. No era necesario

que el título de obispos perdiese su prestigio como consecuencia de una multiplicación excesiva. Por eso, los concilios del siglo IV prohíben multiplicar inconsideradamente las sedes episcopales en las pequeñas ciudades. Siempre se necesitará el asentimiento del concilio provincial y del primado para erigir nuevas sedes.

El canon 8.° de Nicea había recordado que sólo podía haber un obispo por ciudad, y esta norma se guardará como uno de los principios más firmes del derecho canónico.

¿Por qué un obispo por ciudad y uno solo? ¿Dónde se encuentra el fundamento de esta legislación? Los documentos son muy poco explícitos. No parece que pueda remontarse la unidad de obispo a una institución divina ni a una disposición apostólica. Parece que san Pablo había concebido la función episcopal como función de visitador o inspector ambulante, al menos, si tenemos por obispos a Tito y Timoteo.

Entonces, ¿cómo explicar que tanto la Iglesia griega como la latina mantengan firmemente el principio de un obispo por cada ciudad? Parece que los teólogos primitivos del episcopado no dan la clave de la explicación. Como se sabe, la doctrina clásica del episcopado, la que dominó toda la antigüedad cristiana, la explicaron san Ignacio de Antioquía y san Cipriano. Ahora bien, uno y otro ensalzan la identificación del obispo y de la Iglesia: para ellos un obispo es una Iglesia. "Debéis comprender, dice san Cipriano, que el obispo está en la Iglesia y la Iglesia en el obispo." Y san Ignacio decía: "Donde está el obispo, está la comunidad; de la misma manera que donde está Cristo está la Iglesia católica."

En esta concepción, los Padres van, evidentemente, más

lejos que el Nuevo Testamento. Para éste, la Iglesia está bajo la dependencia de los apóstoles y de aquellos a quienes los apóstoles transmiten sus poderes. Pero no hay determinación alguna sobre el género de dependencia de la Iglesia local. Las Iglesias paulinas, por ejemplo, no parecen tener al frente un personaje identificado con ellas según los principios de los Padres. Parece que el Nuevo Testamento no prevé determinación alguna de la relación de las Iglesias locales y el episcopado. Lo cierto es que, por razones desconocidas, prevaleció muy pronto como algo natural el principio de una Iglesia-un obispo.

Pero ¿cómo se pasó del principio una Iglesia-un obispo al principio de una ciudad-un obispo? Parece que había un silogismo implícito, y la norma canónica revela la existencia de un principio fundamental también implícito, quizá, en la mentalidad patrística. El silogismo era el siguiente. *Mayor:* en cada ciudad una Iglesia local. *Menor:* en cada Iglesia local un obispo. *Conclusión:* en cada ciudad un obispo. La conclusión es una norma canónica. La premisa menor es una teoría teológica dominante en la época patrística. La mayor es un principio revelado que tanto los Padres como los canonistas lo suponían siempre.

Nuestra conclusión es, pues, que la legislación canónica, lo mismo que los Padres de la Iglesia, parten de un a priori que no enuncian, pero que no deja de tener tanta más garantía de ser de institución divina: el a priori de que la Iglesia local está unida a la ciudad. La tradición antigua confirma así las indicaciones del Nuevo Testamento. Y vamos a ver cómo la concepción antigua del clero va en el mismo sentido.

Cada Iglesia local está dotada de un presbyterium (presbiterio) y de ministros subalternos. Estos ministros forman un cuerpo, y la pertenencia a una ciudad es lo que delimita el cuerpo. Nunca en la antigüedad se hubiera imaginado que un clérigo permaneciese en una ciudad sin formar parte del cuerpo de los ministros de la Iglesia del lugar, ni, por lo tanto, que la jurisdicción sobre la ciudad se dividiese en varios cuerpos paralelos e independientes, como actualmente en nuestras parroquias urbanas.

En la antigüedad, la doctrina dominante afirma la unión muy estrecha entre el obispo y el "presbiterio". San Ignacio de Antioquía está obsesionado por la imagen del "presbiterio" reunido en todas las celebraciones alrededor del obispo y actuando siempre sólo para asistir al obispo en su ministerio. Y lo ve de modo muy concreto en la liturgia y en el gobierno de la comunidad. Para él, el "presbiterio" es como el senado de Dios puesto para asistir al obispo que tiene el lugar del Padre, o como la corona del obispo rodeándolo como en la liturgia.

Sin duda alguna, todos los ministros de la Iglesia dependen de los obispos en el origen, orden y ejercicio de su ministerio. Pero no siempre dependen de la presencia del obispo. El mismo san Ignacio debe conceder a sacerdotes la facultad de ejercer la liturgia sin su presencia, pero con su autorización. Y hemos visto que el culto y las actividades comunitarias quedaron muy descentralizadas durante los primeros siglos. Los ministros ejercían sus funciones en unión con los obispos, pero sin asistirlos siempre materialmente, sin estar a su lado. Así es como en los títulos romanos, los ministros subalternos ejercían todas las funciones ordinarias en el servicio de la comunidad. Y no

practicaban la vida común. Residían en los títulos donde oficiaban.

Todavía en los siglos IV y V, la idea de la vida común del clero con el obispo se menciona como un ideal. San Agustín lo intentó de nuevo. Pero aquel ideal sólo había sido realizado muy parcialmente. Muchas consideraciones de orden práctico debían impedir su realización. Sólo se impondría si la tradición lo hubiese impuesto como de institución divina o apostólica. Aparentemente ése no fue el caso. El ideal de san Agustín era ya un arcaísmo. Se intentó manifestar visiblemente la comunidad del clero mediante las estaciones, el rito de la concelebración y el del *fermentum*.

Las primeras Iglesias rurales aparecieron en Italia del norte a partir del siglo III, en Galia en los siglos IV y V. Luego siguieron desarrollándose y multiplicándose hasta los carolingios. Se trataba de Iglesias fundadas por obispos en las pequeñas ciudades *(vicus, pagus, castrum)*. Nunca se pensó en una división administrativa del territorio. La Iglesia no estaba hecha para cubrir un territorio, sino para establecerse en un centro de población. En él se construía una Iglesia y se instalaba un clero presidido por un presbítero en los centros más importantes, y de un diácono en los centros menos importantes.

Las parroquias rurales llegaron a ser, de este modo, como parroquias urbanas reducidas. El principio fue el mismo: una parroquia por centro de población, dotada de un clero más o menos numeroso según los recursos locales. El sacerdote hace en los pequeños centros lo que el obispo en los grandes centros, excepto algunos signos externos de reconocimiento a la autoridad superior del obispo que erigió la parroquia.

Como modelo de parroquias rurales quedó para la tradición posterior la obra de san Martín, obispo de Tours. Este erigió seis Iglesias rurales en torno a la Iglesia de Tours, y estimuló el celo de los obispos. Todos quisieron inspirarse en esta iniciativa.

Esta evolución demuestra que, para la Iglesia antigua, lo que constituye la unidad de una Iglesia local no es necesariamente un obispo. Hubo muchas Iglesias sin obispo residencial. La unidad de la Iglesia nace de su clero. No se trata de un ministro delegado del obispo, sino de un clero formando un cuerpo. La Iglesia local no se considera como una división administrativa de la Iglesia donde reside un obispo. No; tiene su unidad propia, su principio de vida y de organización: es su cuerpo de ministros. No hay Iglesia local sin esta diversidad de ministerios reunidos en un solo cuerpo.

Es bastante significativo que la Iglesia antigua se haya opuesto siempre a la voluntad de los grandes propietarios, los *potentes,* de tener un sacerdote en sus *villae* para el servicio de su familia y de su *personal.* Sólo se les permitió tener *oratoria* y no *ecclesiae.* La Iglesia está constituida no para el servicio de los individuos, sino para abarcar la vida de la ciudad o de otra población menos importante. Los oratorios se multiplicaron, pero siempre se obligó a los fieles a participar en las actividades de su parroquia en circunstancias determinadas, por ejemplo en las grandes fiestas.

Siempre se consideró al clero como un cuerpo unido corporativamente a una ciudad o a una aglomeración menos importante, no como individuos delegados para los cuidados espirituales de individuos. Tenemos una de sus expresiones en el tema del senado. Pues el senado de la Iglesia no se define por su relación al obispo, sino por su relación a la

ciudad. El senado de las ciudades antiguas no era senado del emperador o del rey, sino senado de la ciudad. Su función no es, propiamente hablando, asistir al magistrado monárquico que eventualmente puede estar establecido en la ciudad, sino precisamente presidir la vida de la ciudad. Cada ciudad no tiene un obispo; sin embargo, cada ciudad tiene su senado eclesiástico, cada Iglesia local tiene su clero. Se puede decir que la concepción corporativa del clero es un testimonio de la esencia de la Iglesia: afirma que la Iglesia de una ciudad es un todo indisoluble. La Iglesia local es, pues, la Iglesia de la ciudad (o de toda aglomeración menos importante).

7. El pueblo cristiano y la ciudad

En fin, para formar una Iglesia local se necesita un pueblo. Ahora bien, en la antigüedad, el pueblo cristiano que forma la Iglesia local es el pueblo de todos los cristianos de la ciudad. Estos no forman parroquias separadas dependientes de oratorios o de predicadores de su predilección. Los lazos de la ciudad los unen en una sola comunidad.

Aquí también la Iglesia volvió a tomar espontáneamente la estructura de la ciudad como si la ciudad hubiese sido preparada para proporcionarle sus límites. Cada ciudad tiene un pueblo, y este pueblo forma la asamblea responsable de los asuntos de toda la ciudad. La asamblea del pueblo es la expresión de la ciudad: es activa, toma parte en las decisiones colectivas y en la elección de los magistrados. Ahora bien, también en la Iglesia se formó la idea de la existencia de un pueblo, formado por todos los cristianos de la ciudad, un pueblo activo. Los obispos con-

sultan a la asamblea en las grandes decisiones, lo que significa que reconocen en la asamblea de los cristianos de una ciudad la expresión de la Iglesia local. Y el derecho reconoce este hecho.

El pueblo está llamado a tomar parte en la elección del obispo y de los otros ministros. El derecho antiguo de la Iglesia lo afirma explícitamente, aunque, de hecho, la participación del pueblo se redujo poco a poco a una simple aclamación del candidato de los obispos vecinos o del clero. Hasta en el derecho medieval se mencionará la intervención del pueblo en las elecciones. En Roma, la reforma del concilio de 1059 y el decreto sobre la elección del pontífice romano dieron el golpe de gracia a la elección popular.

Esta historia enseña que el modo de elección de los ministros varía según las épocas y que no está previsto por una institución divina. Pero recordaremos también que la tradición antigua de la Iglesia reconoce la existencia de un pueblo cristiano, y que la estructura de este pueblo está tomada de la estructura natural. La Iglesia local no es una institución voluntaria en el sentido de que cada uno entraría libremente en una comunidad cristiana. El que quiere ser cristiano debe aceptar la comunidad cristiana formada necesariamente por todos los discípulos de una misma ciudad.

El sistema actual se impuso más por circunstancias históricas que por consideraciones dogmáticas: existió el sistema feudal y la lucha contra las herejías medievales. La teoría de la Iglesia que nace del Nuevo Testamento exige una concepción más personalista de la comunidad, es decir, de la Iglesia local. Sin negar el poder administrativo, exige que la administración vaya al encuentro de la realidad espiritual. Los límites de la Iglesia local se beneficiarán al acercarse a las estructuras del hecho espi-

ritual. Ahora bien, el hecho espiritual de la Iglesia local afecta a la ciudad y a los cristianos de la ciudad. Como dice san Cipriano, "la Iglesia es el pueblo unido al pontífice y el rebaño unido al pastor".

La imagen ideal de la Iglesia local o de la parroquia que nos ha legado la antigüedad cristiana, es la de la comunidad de cristianos que saben que son responsables de una ciudad y que ejercen su misión bajo la dirección del cuerpo de ministros presididos por un obispo o bajo la dependencia del cuerpo episcopal de un modo adaptado a las circunstancias. En cuanto a la diócesis, ésta no es más que una creación administrativa que abarca cierto número de Iglesias locales para mantenerlas en contacto con el colegio episcopal y con la comunión de la Iglesia universal. La jurisdicción no depende de hechos administrativos, sino ante todo de hechos humanos.

La imagen de san Ignacio de Antioquía y de san Cipriano, de un obispo por ciudad para presidir todos los actos de la comunidad cristiana, obsesionó realmente a los siglos de la antigüedad cristiana, tanto griega como latina, pero sólo fue una figura histórica y por tanto pasajera. No representó la tradición inmutable de la Iglesia. Debemos distinguir con sumo cuidado el principio de derecho divino de una iglesia por ciudad, del principio de derecho eclesiástico de una Iglesia-un obispo.

8. La Iglesia y la ciudad en la edad media: supervivencias del pasado

Si la unión entre la Iglesia local y la ciudad pertenece a la tradición auténtica, no podría creerse que sólo la antigüedad cristiana haya permanecido fiel. No es posible

que la Iglesia haya fallado durante siglos a su esencia. Vamos a ver cómo en la edad media la Iglesia renovó su unión con la ciudad, pero de un modo completamente nuevo.

En la edad media, las circunstancias llevaron a la Iglesia latina a darse estructuras jurídicas nuevas, muy distintas de las de la antigüedad. Pero nos equivocaríamos si creyésemos que la ruptura se produjo bruscamente. En realidad, las estructuras antiguas sólo desaparecen lentamente como consecuencia de una evolución que prácticamente fue consumada en el concilio de Trento. Hasta conocieron períodos de renacimiento. Y vivieron largo tiempo codo a codo con las nuevas estructuras que, a su vez, se instalaron lentamente. Finalmente, sin embargo, a lo largo de la edad media, las formas jurídicas alejan cada vez más la institución eclesiástica de la estructura urbana. Pero la Iglesia no es sólo estructura jurídica. La Iglesia medieval se caracteriza precisamente por el resurgir de numerosas fuerzas nacidas fuera de los límites jurídicos preestablecidos, a los que nunca lograron acomodarse. En la edad media la Iglesia apenas está presente en la ciudad por su sistema jurídico, lo está por la acción de los cristianos y en un grado que todavía hoy nos asombra.

Veremos primeramente las supervivencias de estructuras antiguas y a continuación las nuevas formas de acción adaptadas a la ciudad medieval.

Hasta el siglo VIII, la evolución de la Iglesia local fue homogénea: los mismos factores, obrando sobre los mismos principios, produjeron resultados muy parecidos. La parroquia conservó su estructura tradicional. En Oriente, y en algunas regiones de Italia, es decir, en las regiones de la cristiandad no absorbidas por el imperio carolingio, la situación antigua se mantuvo hasta los comienzos de la época contemporánea.

El gran viraje se produjo en el siglo VIII, cuando Carlos Martel confiscó los bienes de las Iglesias para financiar sus campañas militares. Las parroquias pagaron el precio de la defensa de Occidente contra la invasión del islam. Fue entonces cuando el clero, que había conseguido mantener las estructuras romanas en medio de las conmociones provocadas por las migraciones de los pueblos germánicos, cayó bajo la férula de la nueva clase de señores feudales que tomaron el poder al abrigo de los carolingios.

Con Pipino el Breve y su reforma del 751, la gran transformación está ya consumada: el clero comienza a rehacer las parroquias, pero esta vez en los grandes dominios. En Italia consiguieron los habitantes mantener largo tiempo todavía sus parroquias. Pero en el resto de Occidente las parroquias fueron mantenidas por los nobles, lo que naturalmente permitía a éstos controlarlas y tener sometido al clero. Las parroquias, en manos de los señores feudales, no encontraron ya su estructura compleja: los ministros subalternos desaparecieron, así como los monjes, las vírgenes y las viudas y todos los servicios de asistencia que vivían en torno a la Iglesia local y en función de ella. Se asistió a una desintegración de las Iglesias locales. Cada uno de los elementos volvió a aparecer, pero con formas nuevas, aislados unos de otros. Los nobles sólo querían capellanes a su servicio y nada más.

Para sustituir los bienes de la Iglesia, Carlomagno instituyó el diezmo, impuesto de culto obligatorio. Esto permitió multiplicar las parroquias, pero aumentó el interés de los grandes propietarios. Para controlar los diezmos, los señores feudales vigilaron de cerca a las parroquias. En el siglo X la miseria de las parroquias nuevas apareció en toda su amplitud. Los grandes propietarios nombran a los párrocos, naturalmente, puesto que las parroquias están

en sus dominios, controlan los diezmos, y de los sacerdotes hacen criados encargados del cuidado espiritual de sus siervos. Las parroquias dotadas de rentas constantes, gracias a los diezmos, llegan a ser uno de los elementos fundamentales de una economía en que los intercambios se han empobrecido considerablemente. Entonces comenzó la famosa lucha entre la Iglesia y los señores feudales para controlar los diezmos, es decir, las parroquias. Cuando la Iglesia logró imponer su punto de vista, fue el régimen beneficial la base de la parroquia y de sus estructuras hasta la separación de la Iglesia y del Estado.

Pero la lucha contra el control de las parroquias por los nobles no fue sostenida por la parroquia misma, completamente desprovista de recursos y de fuerzas morales para cumplir esa tarea. Fue sostenida por el papa con la ayuda de los monjes. La parroquia, a consecuencia de esta historia, se reduce a un departamento, a una sección de la Iglesia universal. Todo su apoyo se encontraba en los órganos centralizadores. El pueblo de las ciudades y de las aglomeraciones inferiores no podía ya proporcionarle ese apoyo: prácticamente había desaparecido, estaba reducido a la esclavitud.

Algunas ciudades sólo tuvieron una única parroquia según la estructura antigua hasta la plena edad media, hasta los siglos XI o XII. En Roma siguen existiendo los títulos, al menos formalmente, aunque su significado pastoral ha desaparecido. Se les han superpuesto parroquias. En el sur de Italia sobrevivieron algunas parroquias locales hasta el siglo XVII: hasta entonces, en Otranto, en Tarento, en Brindisi, en Bari, etc..., la cura de almas dependía sólo de la iglesia catedral. El bautismo se reservaba también a la iglesia catedral. Asimismo los sacerdotes debían asistir a los oficios de la iglesia catedral junto al obispo. Todavía

hoy todos los sacerdotes que viven en una misma ciudad tienen la obligación de tomar parte en la procesión del Corpus (CIC 1.291, § 1). Es la única circunstancia en la que la legislación actual prevé una reunión regular del clero de la ciudad.

Hasta el siglo XI siguió la ciudad de Roma dividida en siete regiones confiadas a los siete diáconos. Las estaciones romanas que reúnen a todo el clero y al pueblo cristiano de la ciudad en una basílica, se hacen todavía según la costumbre antigua. Son, en efecto, muy antiguas, y su origen es anterior al año 336, fecha en que la celebración de la pascua fue transferida de Letrán a San Pedro.

La concelebración, otra costumbre antigua para manifestar la unidad de la Iglesia local, se mantuvo en Roma hasta el siglo XIII. Sólo en Aviñón es donde los papas interrumpieron la tradición. Los papas, lejos del pueblo romano, no celebraron más que una liturgia privada.

Desde el siglo XI comienza la división de las ciudades en parroquias: el sistema rural invade la ciudad. Es la señal de que la comprensión de la antigua Iglesia local se borra y de que comienza a aparecer la parroquia rural como sistema tradicional. Desde entonces las antiguas dignidades y los antiguos títulos de la Iglesia local desaparecen con la función o bien cambian de sentido. Es el caso de los títulos de arciprestes y de arcedianos, cuya significación cambia.

Una supervivencia interesante de la Iglesia local y de su presbiterio son los cabildos. Si bien es cierto que sólo consiguieron sobrevivir cambiando de función muchas veces a lo largo de la historia. Aunque los cabildos actuales ya no se parecen realmente al presbiterio antiguo, sin embargo existe una continuidad histórica indiscutible entre los dos.

Detalle interesante: los títulos episcopales se han mantenido hasta ahora. Los obispos continúan con el título de la ciudad en que residen. El derecho los hace administradores de regiones, pero su título no los relaciona con una región, los relaciona con una ciudad. Es una supervivencia del pasado, y una especie de testimonio del tiempo en que la Iglesia local abarcaba la ciudad.

9. La Iglesia y la ciudad en la edad media: formas nuevas de la presencia

El sistema parroquial, que acabó por prevalecer en la edad media, ignora a la ciudad. Las estructuras jurídicas no fueron, pues, el modo de presencia de la Iglesia medieval en la ciudad. No se trata de condenar a la Iglesia del pasado. El sistema parroquial fue impuesto por las circunstancias. Representó su papel en una sociedad rural y feudal.

Sin embargo, a partir de los siglos XI y XII, renacen las ciudades en Occidente: fueron las creaciones de ciudades nuevas, el renacimiento de muchas ciudades antiguas y el fenómeno comunal. De hecho, la Iglesia, comprometida ya profundamente en el sistema feudal y beneficial, no puso en tela de juicio las nuevas estructuras que acababan de darse. No pensó un instante en volver a la Iglesia urbana de la antigüedad: el modelo se había perdido. La Iglesia no respondió a los municipios con soluciones jurídicas. Sin duda estaba la jerarquía demasiado implicada en la feudalidad para entrar en las formas de la sociedad comunal. Pero la Iglesia respondió a este nuevo desafío con la acción de los cabildos, en primer lugar, y luego con los mendicantes, las hermandades, los beaterios. La solución no fue, desde luego, completa. La Iglesia medieval nunca estuvo tan de

acuerdo con la sociedad comunal como con la sociedad feudal.

Frente al movimiento comunal, la actitud de los obispos fue con frecuencia ambigua, más ambigua a menudo que la de los nobles. Muchas veces, en efecto, los obispos se habían hecho reconocer derechos de señoría. No podía agradarles ver a los habitantes de las ciudades exigir derechos y libertades. Pero, por otra parte, estaban interesados en el desarrollo económico de la ciudad, lo que aumentaba sus rentas. No podemos decir que los obispos acogieron el movimiento comunal con entusiasmo. Pero se exageraría si se dijera que se opusieron sistemáticamente. Hubo varios conflictos célebres. En 1139 una carta de Inocencio II ordenaba al rey de Francia Luis VII disolver el municipio de Reims. Concilios provinciales condenaron el famoso juramento comunal, la *conjuratio*. En Laon, los burgueses se sublevaron contra el obispo para imponerle un municipio.

La jerarquía feudal apenas podía simpatizar con los municipios. Pero el clero de las ciudades y luego los mendicantes se solidarizaron. La simbiosis entre la Iglesia, el bajo clero principalmente, y los municipos aparece en la escolástica. Podemos decir que la doctrina social y política de la escolástica se inspiró en la vida comunal. Se refiere a ella. Sus definiciones y sus normas suponen la sociedad urbana medieval.

Esto se puede con verdad afirmar de santo Tomás, de Remigio de Girolamo, de Godofredo de Fontaine, de Enrique de Gante. El corporativismo comunal está por todas partes subyacente.

Si los escolásticos aceptaron tan fácilmente la *Política* de Aristóteles, es porque no se sentían ya solidarios del feu-

dalismo y porque encontraban en los municipios una sociedad a la que se podían aplicar los conceptos de los griegos.

La doctrina social de los escolásticos no quedó en los manuscritos. Los doctores de la universidad y los monjes mendicantes participan en las luchas sociales. Las nociones de precio justo y salario justo son de dominio público. Sin llegar a afirmar con Tawney que el verdadero sucesor de los escolásticos es Karl Marx, lo que no deja de ser una comparación sugestiva, hay que reconocer que la Iglesia nunca estuvo tan estrechamente metida en los problemas sociales y políticos, lo mismo que en los económicos, como en los municipios. La Iglesia definió e intentó aplicar una política basada en una moral, es decir, en una concepción del hombre y de la sociedad humana libre de intereses particulares y de privilegios.

La edad media comunal demuestra, por tanto, una forma distinta de relaciones entre la Iglesia y la ciudad. La Iglesia se convierte en la animadora del espíritu de la ciudad, del espíritu comunitario. No influye por sus estructuras, sino por su doctrina, por sus doctores, por sus predicadores. Propone a la comunidad urbana un modelo de vida colectiva. Lucha contra las fuerzas de disgregación de la comunidad urbana. Podemos decir que nunca la Iglesia se identificó tan profundamente con un régimen social. Existió la alianza de la Iglesia con la nobleza feudal. Después seguirá la alianza con las monarquías. Pero se trató de alianzas por razones intrínsecas a la ciudad misma. La Iglesia esperaba de las monarquías una protección y una ayuda. No se identificó con el régimen social mantenido por los monarcas. Además, lo ignoraba. Esperaba de los nobles su conversión y su celo por la fe. Pero no esperó de ellos un sistema social conforme al Evangelio. Ahora bien, eso fue lo que los doctores y los mendicantes propusieron a los municipios y lo que intentaron realizar en ellos.

La simbiosis entre la Iglesia y el movimiento urbano medieval encontró su expresión simbólica y su órgano al mismo tiempo en las catedrales, una de las mayores empresas de la civilización medieval que nos sumerge todavía en el estupor. Ni los príncipes, ni los reyes, ni siquiera los obispos construyeron las catedrales, las construyeron las ciudades, los canónigos, el clero burgués. "En el espacio de tres siglos, de 1050 a 1350, Francia extrajo varios millones de toneladas de piedra para edificar 80 catedrales, 500 grandes iglesias y varias decenas de miles de iglesias parroquiales." El movimiento de construcción de iglesias comenzó en el siglo XI en Italia y en Francia con el entusiasmo popular que nos describe Raúl Glaber en su famosa información: fue como si el mundo se cubriera de un blanco manto de iglesias. Después pasó el movimiento a las ciudades y nacieron las catedrales.

No se hubiera podido construir las catedrales si las ciudades no hubiesen tomado forma de comunidades fuertemente unidas y solidarias. Las catedrales fueron los monumentos simbólicos de la unidad de las colectividades comunales.

Además, las catedrales no eran simplemente lugares de culto, sino también lugares de reunión del pueblo, donde podían discutirse los asuntos públicos. Más tarde sólo el clero reivindicará el uso exclusivo de las catedrales y desalojará de ellas todas las actividades profanas, lo que no será simplemente un progreso.

No sólo se verá un testimonio de fe en la catedral, sino principalmente el testimonio de una voluntad de que el Evangelio inspire la vida de la ciudad. La ciudad es la que expresa su salvación. Y sin duda había una especie de sentimiento de victoria prematura en la construcción de aquellos edificios. Pero existía un fundamento en la realidad comunal y las luchas para orientarla según la concepción evangélica del hombre.

El cristianismo inspiró asimismo los municipios a través de las hermandades. Las "historias de la Iglesia" nos informan bastante mal acerca de las hermandades medievales y no les dan una importancia proporcionada a la que tuvieron en la vida de los cristianos corrientes en las ciudades medievales. Ello se debe a que los historiadores tradicionales adoptaron más o menos el punto de vista de las autoridades eclesiásticas, y éstas vieron siempre con malos ojos las actividades de las hermandades. Las toleraron y procuraron mantenerlas en una estricta obediencia. Y sin embargo, las hermandades fueron en la edad media lo que hoy son los movimientos de apostolado laical, con la única diferencia de que no reunieron a pequeños grupos selectos, sino que fueron realmente el pueblo cristiano estructurado y organizado, y también fueron mucho más independientes del clero y mucho más autónomas en su organización que los movimientos laicales actuales cuya inspiración depende más directamente de los sacerdotes.

Las hermandades se multiplicaron por miles sobre todo a lo largo de los siglos XIII y XIV. Las hubo de dos clases. Unas fueron hermandades piadosas; estas hermandades tenían por objeto santificar sus miembros por medio de la oración y las buenas obras; entre ellas había de diversas categorías según las buenas obras a las que se dedicaban con preferencia: obras de caridad o de asistencia. Hubo hermandades que fundaron hospitales, escuelas, orfanatos. Hubo hermandades de penitentes, de flagelantes. Hubo hermandades para la paz, para la lucha contra las herejías. Al lado de estas hermandades dedicadas a las buenas obras, hubo una segunda clase: las hermandades profesionales, paralelas a las corporaciones y en estrecha relación con ellas.

Las hermandades fueron asociaciones espontáneas y vo-

luntarias cuyos miembros, todos iguales, elaboraban en común las reglas. Tenían su santo protector y sus fiestas. Tenían sus bienes, su capilla en la catedral y su liturgia propia. Tenían sus reuniones, celebraban sus fiestas y sus banquetes. Tenían su organización de socorros mutuos, con subsidios en caso de enfermedad, de desgracia, de indigencia, ayudaban a las viudas de sus miembros difuntos. Visitaban a los enfermos y aseguraban dignos funerales, misas y sufragios por el descanso de las almas de sus miembros. Tenían, por supuesto, su caja autónoma a la que proveían por cotizaciones, multas, ofrendas. Los miembros elegían, desde luego, a sus dignatarios.

Las hermandades velaban por la virtud de sus miembros. Eran asociaciones educativas. Desarrollaban, por otro lado, muy poco las aptitudes individuales, cultivando sobre todo las virtudes sociales. Tenían por fin, como nuestras asociaciones actuales, la santidad individual, pero sobre todo un cierto estilo de vida social, no tanto la conversión individual como la conversión social. Se trataba de promover una religión más práctica que mística, fundada en una caridad muy concreta y muy práctica, una religión de buenas obras.

Las hermandades se desarrollaron hasta tal punto que prácticamente todos los cristianos llegaron a formar parte de una u otra. Constituyeron la estructura real del pueblo laico de las ciudades, más que las parroquias. Eran una estructura de Iglesia ajustada a las estructuras sociales del pueblo urbano. El carácter más artificial de la estructura parroquial no tuvo consecuencias graves, precisamente porque el pueblo se encuadró en otra estructura.

Las hermandades estaban tan ajustadas a la vida social del pueblo que con mucha frecuencia estuvieron en conflicto con las autoridades eclesiásticas. Numerosos concilios prorrumpieron en amenazas contra las hermandades. Les

reprocharon sus abusos, especialmente con ocasión de los banquetes. Les reprocharon sobre todo sus juramentos, a cuya sombra las hermandades se transformaron muchas veces en sociedades secretas que organizaban conspiraciones contra los señores feudales. Los concilios preferían verlas dedicarse únicamente a las devociones, procuraban mantenerlas bajo el control del clero, y llegaron a veces a ordenar su disolución o a prohibir su formación.

Es cierto que el cristianismo de las hermandades fue de tipo muy popular, haciendo concesiones a las costumbres no siempre edificantes de la vida popular. Pero también es cierto que crearon un estilo de vida social inspirado en el cristianismo. Son prácticamente, desde las comunidades primitivas durante el imperio pagano, el primer éxito de una vida comunitaria inspirada en los principios del Evangelio: la única tentativa católica de sociedad fundada en la justicia, la libertad y la igualdad de sus miembros.

Sin embargo, los municipios medievales no fueron de ningún modo una cristiandad estable y tranquila. No dejaron en paz a la Iglesia. Crearon, por el contrario, para la Iglesia una época agitada, una continua disputa, sobre todo si las comparamos con las monarquías de la edad moderna, que proporcionaron a la Iglesia dos siglos de tranquilidad. Por la aplicación rigurosa del principio "cuius regio, illius et religio", los príncipes eliminaron toda disidencia y ahorraron al clero la preocupación de luchar contra la herejía. De eso se encargaron ellos mismos. Por el contrario, en los municipios medievales el peligro de escisión seguía siempre amenazador: nuevas "herejías" podían siempre irrumpir. Siempre había focos ocultos de rebelión.

Siempre reprimidas y nunca suprimidas, las "herejías"

renacían sin cesar y desafiaban a la autoridad de la jerarquía eclesiástica. Porque el cristianismo de los municipios siempre estuvo inclinado al anticlericalismo. Los movimientos religiosos populares procedían menos de la Iglesia como institución y jerarquía que de la fermentación de las ideas cristianas en la sociedad y por eso buscaron con frecuencia escapar del control de la autoridad, hasta erigirse muchas veces en franca disidencia.

Menos sediciosas, pero siempre sospechosas, bandas de flagelantes pasaban por ciudades y pueblos, azotándose las desnudas espaldas.

Desde el siglo XII el movimiento herético fue tan efervescente que el concilio de Tours (1163) levantó un verdadero grito de alarma. A las fuentes anticlericales se mezclaban con frecuencia corrientes gnósticas o maniqueas. La continuidad con el maniqueísmo de la antigüedad está atestiguada por la presencia de los bogomilos, secta búlgara unida a las corrientes antiguas, y por cuyo medio penetra en Occidente la herejía dualista. Inspirados en ellos, los cátaros predican una religión opuesta a toda institución, rechazan la Iglesia visible y fomentan un fermento revolucionario. Los primeros cátaros aparecen hacia 1140. Los últimos suben a la hoguera entre 1323 y 1324. Entre estas dos fechas, el Sur conoció una agitación religiosa incesante. No es necesario recordar aquí la represión de la herejía por la Iglesia oficial, la Inquisición y la Cruzada de los albigenses.

Todos estos movimientos anticlericales encontraron eco en las poblaciones urbanas principalmente. Se entregaban intensamente a la predicación popular. Y la Iglesia católica no disponía de órganos para ejercitar un ministerio parecido. Ni los obispos, ni los canónigos, ni los monjes estaban preparados para dirigirse a los auditorios populares

de las ciudades. Eran, como escribía santa Hildegarda, perros mudos que no sabían ladrar.

No todos los movimientos populares urbanos fueron, desde luego, extremistas. Los hubo de profunda inspiración evangélica. Por ejemplo, los beguinos y las beguinas en los Países Bajos hacia finales del siglo XII y a comienzos del XIII, que desarrollan un ideal de vida evangélica muy parecido al de los institutos seculares de nuestra época. Honorio III los aprobó en 1216. Pero con frecuencia se los denunció y se los confundió con los albigenses. En 1311, Juan XXII excomulgó a todos los beguinos y beguinas con riesgo de volver más tarde sobre esta decisión cuando se trató de hacer sus aplicaciones.

Hacia 1160 aparecieron en Lyon los valdenses, discípulos de Pedro Valdés. Este se sintió movido a vender todos sus bienes y seguir el camino de la pobreza para vivir una vida franciscana antes de san Francisco y para recorrer las ciudades y pueblos predicando el Evangelio. Sus discípulos se llamaron "los pobres de Lyon", y se multiplicaron en el Sur de Francia, en Aragón, en el Piamonte, en Lombardía. Condenados juntamente con los cátaros por Lucio III en 1184, fueron perseguidos y quemados. Ya que el concilio de Letrán en 1179 los había denunciado. Sin embargo, Inocencio III los reconcilió, pero luego se produjo un cisma entre ellos. El grupo reconciliado con la Iglesia formó los "Pobres católicos".

Todos estos movimientos fueron esencialmente urbanos. Planteaban el problema de las relaciones entre la Iglesia y el pueblo de las ciudades. Eran al mismo tiempo signos de un malestar entre la Iglesia y sus estructuras por una parte, y la mentalidad de la población urbana por otra. Y, además, ponían de manifiesto la presencia en las ciudades

de una búsqueda de formas de vida cristiana a tono con las condiciones especiales de la vida urbana.

Históricamente, la solución vino de las órdenes mendicantes. El hecho de que los franciscanos y los dominicos reanudasen, purificándolos de sus abusos, muchos de los principios y modos de obrar de los herejes, demuestra que el público urbano esperaba una respuesta nueva de la Iglesia a un problema nuevo.

Los mendicantes se consagraron especialmente a las ciudades. Se mantuvieron fuera de las estructuras preestablecidas de la Iglesia, parroquias y diócesis, lo cual creó conflictos permanentes con los obispos y los párrocos: las leyes de exención fueron motivos de roces continuos. Fundaron sus conventos en plena ciudad, tolerados más que deseados por el clero, pero protegidos por los papas. Los franciscanos y los dominicos fueron los que rompieron con la predicación enmarcada en la liturgia tradicional y en las iglesias. Vivían más en las plazas públicas y en las calles que en su convento y en las sacristías. Iban al encuentro del pueblo, allí donde el pueblo urbano se encontraba reunido. Y su mensaje era el que esperaban y podían comprender los habitantes de las ciudades: predicaban la penitencia, la pobreza, la sencillez, la humildad, la fraternidad.

Los mendicantes tomaron la dirección de los movimientos de penitencia y de los flagelantes. Sus terceras órdenes fueron como hermandades de penitentes y de misioneros. Absorbieron el movimiento de coagulación de los burgueses en pequeñas comunidades fraternales.

Franciscanos y dominicos van de ciudad en ciudad. Anuncian su llegada y provocan concentraciones populares. Se sale a su encuentro en comitiva a las puertas de la

ciudad, excepto cuando las autoridades públicas, amedrentadas por su predicación, envían a la policía tras ellos. Hablan sin cesar, exhortando a la penitencia y logrando conversiones. Así fueron los grandes predicadores medievales, primero los fundadores y sus primeros discípulos, y luego aquellos convertidos incansables, como san Bernardino de Siena o san Vicente Ferrer o también Savonarola. Cuando san Vicente entraba en una ciudad, se cerraban las clases, los talleres, las tiendas, para ir a escucharle. En su seguimiento se formaban cortejos de flagelantes que edificaban al pueblo y provocaban conversiones.

En resumen, la Iglesia medieval ofrece al problema de las relaciones entre la Iglesia y la ciudad una respuesta muy diferente a la de la antigüedad. Las estructuras oficiales siguieron siendo las de la sociedad rural y feudal. No se intentó renovarlas para adaptarlas al pueblo de las ciudades. Al contrario, entre el pueblo de las ciudades y el clero formado de obispos y párrocos, nunca hubo una simbiosis muy profunda. De la misma manera, el pueblo de las ciudades apenas penetró en la liturgia tradicional.

Pero al margen de sus estructuras es como la Iglesia se hizo presente a la ciudad. Con los mendicantes, las terceras órdenes y las hermandades, la Iglesia ofreció estructuras comunitarias nuevas que se revelaron capaces de convertir y de orientar en la vida cristiana. Por las catedrales y por las hermandades es como se introdujo en la Iglesia el espíritu comunal y entró el espíritu cristiano en la vida común. De este modo el cristianismo medieval intentó lo que el cristianismo antiguo nunca había soñado en el imperio romano unido a la Iglesia: reformar e inspirar la vida común con un espíritu de caridad. Lo cual

fue también obra de los mendicantes. En el aspecto doctrinal por la escolástica y su doctrina social, en el de organización comunitaria por las corporaciones y hermandades, los apóstoles emprendieron la tarea de cristianizar la vida social, y lo consiguieron al menos en un grado que no ha sido igualado hasta nuestros días.

La civilización urbana medieval permitió realzar de este modo otro tipo de presencia activa de la Iglesia en la ciudad, complementario del anterior y de ningún modo contradictorio. Esta presencia tuvo sus defectos y especialmente el de que la simbiosis entre la Iglesia y los hombres no lograse desarrollar las estructuras de la Iglesia jerárquica, ni las estructuras de la vida oficial de la Iglesia en su liturgia y en su predicación de tipo monástico o litúrgico. Los conflictos con la jerarquía, la desconfianza hacia el clero y hacia todo el sistema sacramental, el desarrollo de las paraliturgias como las procesiones y el culto de los santos, desconectados de la participación en los sacramentos, todo eso fue consecuencia de falta de unidad entre las estructuras tradicionales de la Iglesia y los órganos del apostolado verdaderamente eficaz. La simbiosis medieval y el acuerdo entre el cristianismo y el pueblo de las ciudades dependían del apoyo que el papa acordaba a los mendicantes. Cuando los papas dejaron de apoyarlos, es decir, en el siglo XIV, comenzó una especie de decadencia de la penetración del espíritu cristiano en la vida pública y en las relaciones sociales. La condenación de Savonarola por el papa es todo un símbolo.

En cierta manera, podemos decir que el concilio de Trento consagró la desintegración medieval de las estructuras de la Iglesia antigua. Ordenó la división de los territorios urbanos en parroquias según el modelo rural, allí donde esta evolución no habría sido todavía acabada. Por lo demás, mantuvo los títulos y las dignidades tradicionales, pero sin procurar reanimarlas: por ejemplo, los cabildos y sus dignidades quedan nominalmente en la estructura de la Iglesia, pero paralizados en una estilización hierática.

Uno de los hechos característicos de la época moderna fue que la Iglesia se desinteresó cada vez más de la vida pública. Los concordatos y los sistemas de patronato confiaron a los monarcas absolutos la dirección total de la vida social, y los monarcas pretendieron hacer del clero el servidor de su política, sin tolerar manifestaciones de independencia. Al mismo tiempo, las ciudades perdieron su autonomía. Podemos decir que la retirada de la actividad de la Iglesia de la vida social y la decadencia del espíritu comunal fueron dos fenómenos provocados por los mismos factores, sobre todo por la ascensión de los reyes, y estuvieron estrechamente unidos entre sí.

Esta evolución se manifiesta en la vida de la Iglesia con la retirada de los religiosos de la plaza pública y con cierto sedentarismo. Las primeras décadas de la conquista de América permitieron todavía a los mendicantes representar un papel brillante en la vida temporal de las naciones: fueron sobre todo los dominicos, apoyados por sus teólogos de Salamanca, última sacudida del catolicismo medieval antes de la somnolencia moderna. Más tarde, en América como en Europa, los religiosos se retiran a sus

conventos y adoptan una predicación más interior, más individual. No se dirigen ya a las ciudades que, por otra parte, ya no tienen ninguna expresión comunitaria. Las misiones modernas predican una conversión más interior y más individual.

Llegamos así a la estructura polinuclear de la Iglesia urbana en la época moderna. Cada ciudad tendrá un ejemplar de cada una de las congregaciones y órdenes principales. Cada ciudad tiene su convento de franciscanos, de dominicos, de carmelitas, de agustinos, de jesuitas, y, llegado el caso, de mercedarios o de varias ramas franciscanas. Todas estas congregaciones tienen poco más o menos el mismo trabajo de predicación y de devociones en sus iglesias. Cada una, además, procura formarse una espiritualidad específica, con una tercera orden propia, con prácticas piadosas particulares, con indulgencias particulares, un santoral, hermandades propias, etc., etc. Estas casas religiosas se reparten la población urbana. Se produce así una especie de descentralización alrededor de núcleos formados por los conventos. La ciudad ya no tiene unidad, ni vida pública. Los habitantes se refugian en familias religiosas espirituales, en pequeñas asociaciones particulares, que ante todo son obras piadosas. La sociedad urbana se hace provinciana y se limita a devociones particulares.

Las instituciones medievales cambian de sentido. Las hermandades se centran en devociones y ya no son verdaderas comunidades de vida. Las obras de educación de la juventud van a ganar pronto la delantera a la predicación a los adultos y a la acción pública.

Veremos surgir una nueva pléyade de congregaciones misioneras, pero, hecho característico, éstas se dedicarán a las misiones rurales, terreno dejado yermo en la edad media: serán los paúles, los eudistas, los redentoristas,

los montfortianos, los claretianos, por no citar sino los más importantes. Incluso las ramas nuevas de una orden antigua, como los capuchinos, separados de los franciscanos, se lanzan a las misiones rurales. El centro de atención del apostolado se vuelve hacia el campo.

Por otra parte, el centro de la vida pública se encuentra en la corte. En la corte es donde el apostolado intentará su oportunidad y procurará ejercer una acción en la vida colectiva. Serán los "confesores del rey" y los predicadores de la corte quienes sustituyan a los predicadores de las plazas públicas medievales. Entre la corte y las aldeas, las ciudades representan una sociedad inerte.

La Revolución francesa no hizo sino consumar una evolución anterior. Suprimió lo que quedaba de los municipios, redujo las ciudades al estado de simples circunscripciones administrativas, y coronó la obra de los reyes, sustituyendo la corte o aumentándola con una burocracia triunfante. No aportó a las estructuras de la Iglesia ningún cambio fundamental: la Iglesia vive con sus estructuras rurales. Las ciudades apenas tienen importancia ni son inquietantes. Sólo París constituye un centro de incredulidad activa, cuya influencia crecerá cada vez más a lo largo del siglo XIX. Pero no se creyó necesario rehacer la Iglesia en función de París, cuando decenas de miles de parroquias rurales atestiguaban la solidez del sistema. En cuanto a los demás países, no tenían apenas sino ciudades provincianas, cuyo único movimiento importante venía de las cortes a las que ellas daban albergue.

Entonces apareció la gran urbanización contemporánea, hecho nuevo destinado a invertir totalmente el sentido de las transformaciones de la edad moderna. La urbanización

sorprendió a una Iglesia en plena vía de realización, a una Iglesia que llegaba precisamente a poner a punto un apostolado rural completo gracias a un sistema de misiones, que llegó a su apogeo en la primera mitad del siglo XIX. Las migraciones hacia las ciudades aparecieron así como un movimiento capaz de comprometer gravemente los planes de evangelización del campo. Precisamente cuando la Iglesia se esforzaba en convertir a la sociedad conquistando pueblo por pueblo a la sociedad rural, ésta parecía vaciarse de su esencia, y otra sociedad aparecía.

La urbanización obligaba a abandonar la estrategia en plena campaña. Se comprende que el clero no se resignase fácilmente a esta operación. Había que cambiar no sólo los planes del apostolado, sino la sensibilidad misma. Se acababa de consumar un proceso de idealización del campo y de sus virtudes. Se acababa de establecer que la vida rural favorecía la virtud y la vida cristiana, ideas del todo recientes en la historia de la Iglesia y resultado de una verdadera conversión de mentalidad, y de pronto los aldeanos comienzan a alejarse del campo para formar aglomeraciones tales que vuelven a poner en tela de juicio toda la problemática pastoral.

No es extraño que la primera reacción fuese atribuir al diablo la urbanización contemporánea. Los observadores, ensayistas, filósofos, periodistas, novelistas y poetas católicos denunciaron despiadadamente los vicios de las ciudades, a la vez que ensalzaban las virtudes del campo. Pero de este modo sólo se ocultaba la necesidad de revisar la pastoral, y se aplazaban las decisiones necesarias.

Durante un siglo, se hizo lo posible por contener la evolución y por resolver los problemas pastorales dentro de los cuadros antiguos. Se intentó salvar la parroquia nacida de la sociedad rural, para ahorrarse el trabajo de

repensar la pastoral urbana sobre nuevas bases. Pues se vio de repente que la parroquia a propósito para atender espiritualmente a 200 personas, o a lo más a 500, contaba con 20.000 ó 50.000 cristianos e incluso con más. Se multiplicaron las parroquias. Se intentó rejuvenecerlas. Se puede decir que desde hace 100 años una gran parte de los esfuerzos de la pastoral urbana se ha consagrado a intentar la salvaguarda de la parroquia, para no tener que poner en tela de juicio los conceptos fundamentales. Pero, inútilmente. En cada generación la parroquia pierde algo de su prestigio. Sólo se mantiene ya por la fuerza de la inercia, por la dificultad de poner en pie otra estructura. Se ha intentado convertir la parroquia en comunidad misionera. Inútilmente. La parroquia no es misionera porque no se fundó para eso. No se echa vino nuevo en odres viejos.

Podemos acabar esta rápida exposición histórica de las relaciones entre la Iglesia y la ciudad. Ella confirma los datos de la Escritura. La Iglesia no vive al margen de la ciudad, indiferente a su esencia y a su destino. Al contrario, le es solidaria. La Iglesia se hace local solidarizándose con la ciudad de una manera, por lo demás, específica y sui generis. Por dos veces se ha enfrentado ya la Iglesia con una sociedad urbana y ha respondido al desafío de manera totalmente distinta. En el mundo antiguo respondió con las estructuras de la Iglesia local, que le permitía ver y vivir en cada comunidad el destino escatológico de cada ciudad. En la sociedad comunal de la edad media, la Iglesia reaccionó de otra manera. Influyó en el tejido de la vida social. Por la caridad activa, intentó elevar al nivel de salvación cristiana el tejido de la vida comunitaria.

Actualmente, la Iglesia busca la respuesta a una tercera

ola de urbanización, muchísimo más amplia y destinada a envolver a la humanidad entera según todas las apariencias.

II. *Más allá de la parroquia*

1. Intentos contemporáneos de renovación de la parroquia

Los sacerdotes más apostólicos de nuestro tiempo, sintiendo confusamente la necesidad de rehacer la Iglesia local, han intentado muchas veces rehacerla a partir de la parroquia. Se creyó que podría hacerse de la parroquia urbana la expresión de la Iglesia local. Podemos decir que los mejores esfuerzos de los sacerdotes de las parroquias durante el siglo pasado se inscriben en esta perspectiva.

Durante los últimos años, los sociólogos han hecho ver que la parroquia urbana quedaba fuera del verdadero medio urbano. La convicción comenzaba además a ganar a muchos sacerdotes después que el famoso librito de Godin, *¿Francia, país de misión?*, demostró la ausencia de la Iglesia en la ciudad. Lo que los sociólogos demostraron y expresaron en forma técnica, lo sabían ya hace cien años los párrocos de la ciudad. Pero buscaban la solución en un mito: intentaban volver a hacer de la parroquia una comunidad total, restablecer la aldea en su parroquia, implantar la Iglesia local en su parroquia. Tentativa condenada al fracaso: hace cien años que se vuelve a empezar siempre lo mismo rejuveneciendo los nombres. Trabajo de Penélope, ya que la ciudad destruye los lazos que pacientemente teje la parroquia, a medida que ésta se afana. Cuanto más se trabaja, tanto más la ciudad destruye el trabajo.

El clero del siglo pasado, y una buena parte del clero del siglo actual, por el impulso de los precursores del siglo pasado, montaron, Dios sabe a precio de cuántas luchas, privaciones y encarnizamiento, la parroquia-obras, lo que se llama en los Estados Unidos parroquia gran-familia. Puesto que los hombres se descristianizan en la medida en que el medio urbano los absorbe, hay que mantenerlos en estructuras sociales que les den lo equivalente a lo que la ciudad les daría, para evitar así que entren en contacto con el medio corruptor. En la línea de este principio muy sencillo, se ha puesto en pie una serie de instituciones parroquiales de tal manera que la parroquia se ha transformado en un centro social, una sociedad reducida, enquistada en la sociedad urbana.

Cada parroquia se ha desvivido por parecerse muchísimo a esas colonias de extranjeros que viven en las metrópolis modernas. Los miembros de la parroquia, como los de las colonias extranjeras, trabajan en la ciudad para sacar del trabajo su subsistencia, pero no se mezclan en su vida social. Se reúnen ellos para todo lo que no es el trabajo. La parroquia se convierte en verdadera colonia extranjera. Cada parroquia, por otra parte, llega a ser una colonia aislada. Las parroquias permanecen tan aisladas entre sí como las diferentes colonias extranjeras en una metrópoli.

El público de la parroquia (pues conviene hablar de un público) encuentra a su disposición todos los órganos e instituciones de una vida social: escuelas, servicios médicos, servicios sociales, espectáculos y diversiones, fiestas, deportes, organizaciones juveniles, casas de vacaciones, turismo y viajes. El número de estas instituciones aumenta siempre, puesto que el estilo de vida urbana crea siempre nuevas necesidades y hay que responder a la presión que crean las instituciones urbanas. En cuanto al párroco, se transforma

en jefe de la pequeña colonia. Se espera que sea un gran "manager", capaz de multiplicarse para animar a decenas de instituciones. Las cualidades de un gran párroco son las que se esperarían de un alcalde de una ciudad mediana.

La parroquia-obras no nació de una política previa. Nació espontáneamente, como reacción natural de la Iglesia a este reto que constituía la gran ciudad. Es como si la Iglesia obrase secretamente y elaborase las respuestas a las provocaciones creadas por situaciones nuevas. Desgraciadamente, el organismo eclesiástico ha elaborado sus reacciones de defensa en torno a centros previos. Eso fue como una defensa instintiva. Ha protegido a cierto grupo durante varias generaciones. Pero no ha resuelto el problema del apostolado en la ciudad. Al contrario, después de un siglo de parroquia-obras, estamos más lejos que nunca del medio urbano, y las defensas segregadas del organismo han levantado, entre estas colonias extranjeras que son los medios parroquiales y el medio urbano, una barrera difícil de franquear.

Hay que reconocer la inmensidad de los esfuerzos y de los trabajos realizados en las parroquias urbanas para poner en pie una red institucional enorme con medios muy pobres. Pero no podemos menos de comprobar que los resultados no están en proporción con los sacrificios sufridos. La práctica religiosa urbana no ha cesado de disminuir desde hace un siglo, y sobre todo, los elementos más dinámicos abandonan el medio parroquial. Las barreras se muestran muy poco eficaces, excepto para aquellos a quienes la ciudad apenas tienta y que encuentran más bien en esas barreras un pretexto para no arriesgarse en ella. El público parroquial está formado esencialmente de elementos de la clase media, sobre todo de mujeres, y de mujeres que buscan un medio cerrado donde poder desenvolverse. No tenemos

por qué extrañarnos de que la parroquia tenga tan poca irradiación en la vida urbana que pasa, de hecho, inadvertida: es inofensiva. La fuerza real de la parroquia es inferior incluso a lo que se podría esperar del número de personas que la frecuentan. En realidad, es tan poco eficaz como una colonia extranjera en una gran metrópoli.

Desde el comienzo de la evolución contemporánea, los más clarividentes de los sacerdotes y de los laicos se dieron cuenta de que la parroquia no podía influir en los medios específicamente urbanos. Fundaron entonces misiones con el fin de influir en los hombres que estaban fuera del influjo de la parroquia. En el fondo, las congregaciones religiosas del siglo pasado nacieron con este espíritu: misionar a los habitantes de la ciudad que la pastoral tradicional no podía salvar. Podríamos citar a los salesianos, a los asuncionistas, etc...; no es necesario enumerar más. Fue la primera ola de apostolado urbano.

En el siglo XX, la Iglesia ya no responde al desafío con congregaciones, sino con asociaciones de laicos: vemos surgir en la primera mitad los movimientos de juventud en Alemania y la Acción católica en los países latinos. Estas asociaciones no se centran en la parroquia, sino en el mismo medio urbano. Ahora bien, ya se saben las disputas que esta aspiración de los nuevos movimientos levantó. El clero parroquial se opuso con todas sus fuerzas a que la Acción católica y los movimientos juveniles trabajasen fuera del cuadro parroquial. El clero parroquial veía aumentar su angustia: era como si se practicase una nueva sangría en el cuerpo parroquial. De hecho, sólo consiguió hacer estéril una gran parte de las iniciativas misioneras de la primera mitad del siglo. Reteniendo en su seno sus movimientos apostólicos, la parroquia los distanciaba de los hombres que necesitaban su mensaje.

En efecto, una gran parte de los movimientos religiosos o laicos fueron absorbidos por el medio parroquial. Cuando no lo fueron, se constituyeron en públicos paralelos a los públicos parroquiales. En la lucha entre el clero parroquial y los consiliarios de los movimientos, por ejemplo, triunfó las más de las veces el clero parroquial. Desgraciadamente, una asociación, una vez englobada en el medio parroquial, se limita automáticamente a los miembros que pertenecían ya a este medio y nada más: está obligada a multiplicar las reuniones, las jornadas de estudio, las discusiones para estudiar inútilmente el modo de influir en "los otros".

Después de la segunda guerra mundial apareció una tercera ola de apostolado en ruptura con la parroquia: fueron los sacerdotes obreros. Sabemos cómo los discutió el clero parroquial, que, una vez más, hizo todo lo posible por reabsorberlos. La controversia sigue siendo de actualidad...

2. Influencias sociológicas en el movimiento parroquial

Las metrópolis modernas destruyen las comunidades antiguas. Dejan a los individuos en el abandono. Los pastores no podían menos de sentir ese sufrimiento del hombre solitario en la ciudad. Además, la ausencia de vínculos comunitarios es una de las importantes razones del abandono de la religión en el medio urbano. Para humanizar y para cristianizar sería necesario rehacer las comunidades. Este grito está de moda desde el comienzo del siglo: rehacer comunidades. En el fondo, se trata del programa tanto de la parroquia-obras como de la parroquia litúrgica y como de la parroquia misionera. Se vuelve a hallar una continuidad indiscutible en todos los intentos de renovación pastoral.

Pero el error consiste en creer que se reconstruirán comunidades urbanas sobre el modelo de las comunidades de pueblos y aldeas. El error es común a todas las teorías. Tenían razón al querer fundar comunidades. Sin embargo, se equivocaban al creer que los hombres se dejarían agrupar en comunidades parroquiales que serían pueblos restaurados.

Desde la última guerra la aportación de los sociólogos ha servido a poner de relieve el tema de la comunidad. Puesto que se trataba de rehacer comunidades y se quería convertir en parroquias estas comunidades nuevas, se intentó basar las parroquias en comunidades naturales, y se preguntó a los sociólogos si no tenían en su equipaje algo que pudiera parecerse a nuestras parroquias urbanas y pudiera servir a sostenerlas.

Los sociólogos ofrecieron el concepto de unidad de vecindad, que había elaborado el urbanista C. A. Perry (neighborhood units) y se inspiraba en el fondo en la ciudad-jardín de E. Howard. En ese concepto se vuelve a encontrar el pueblo o aldea cuya animación espiritual podría asumir la parroquia. La comunidad cristiana asumiría la unidad de vecindad.

Las teorías teológicas presentadas después de 1945 se referían de buen grado explícita o implícitamente al concepto de unidad de vecindad: la parroquia misionera; así Congar, Rahner. Durante algún tiempo, los sociólogos católicos se apoyaron en ella con fuerza: entre ellos Houtart, Chelini, Winninger, Daniel... Uno de los problemas de moda fue, durante algún tiempo, el de la dimensión *óptima* de la parroquia urbana. Esta variaba según las preferencias de los sociólogos por una unidad de vecindad mayor o menor.

Si, en un momento dado, se pudo creer que ése era el problema de la pastoral urbana, no se tardó en desengañarse. En primer lugar, porque la noción de unidad de vecindad está lejos de ser tan firme y tan consistente como se decía. Por ejemplo, hay urbanistas y sociólogos que se basan en una escala de comunidades empalmadas la una con la otra, mucho más compleja. Y además, difícilmente se está de acuerdo sobre las dimensiones y funciones de la unidad de vecindad.

Luego, es difícil determinar si dividiendo a los cristianos y a los habitantes de una ciudad en sectores de 5.000 habitantes, se habrá creado o favorecido la formación de comunidades. ¿Es verdad que la comunidad cristiana se establece sobre la base de vecindad? ¿Qué es la comunidad cristiana en una ciudad? Estas cuestiones se consideraban implícitamente como resueltas. Puesto que los sociólogos reconocían la unidad de vecindad como unidad natural, bastaba dar a la parroquia las dimensiones de una unidad de vecindad. Así se le hubiera dado un fundamento sociológico.

La influencia de la sociología americana vino a sacarnos del atolladero de las unidades de vecindad. Los sociólogos americanos hicieron ver todo lo que había de ruralismo en los movimientos parroquiales europeos y en sus preocupaciones de salvar la parroquia cueste lo que cueste, poniendo al servicio de esta empresa las armas que se podían robar a la sociología, en lugar de estudiar a fondo la sociología urbana. Especialmente por la influencia de J. Fichter es como entró la sociología urbana americana en contacto con la pastoral.

Si el primer contacto con la sociología tuvo por consecuencia una pastoral parroquial fundada en la sociología,

el segundo contacto provocó un efecto de retracción. Hacia el fin del decenio 1950-1960, los teólogos no quieren ya oír hablar de comunidad natural. Quieren hacer de la parroquia una comunidad estrictamente sobrenatural. Eso respondía a la vez a las desilusiones de la fase anterior y de la parroquia-unidad de vecindad, y a la tendencia espiritualizante de la pastoral en esta época. En efecto, es la época del kerigma puro. Se hace de la parroquia una asamblea eucarística que sólo tiene con el mundo el contacto de un acontecimiento. La parroquia *cae* en la ciudad como un suceso, pero no se mezcla con la ciudad.

A su vez, la comunidad sobrenatural debía provocar una reacción. Pues la Iglesia no puede ser indiferente al contexto en el que viven los hombres, y las comunidades puramente sobrenaturales pronto aparecen inviables. Además, la asamblea puramente eucarística no tiene nada que ver con la parroquia que existe de hecho. No reconoce ningún sentido a todas las iniciativas que se tomaron durante un siglo. Reducir la vida de Iglesia a la participación en la misa ,es un minimalismo institucional que los pastores de almas no se deciden a aceptar. La Iglesia local es ciertamente más que eso.

Hubo un nuevo viraje de la sociología católica. Esta vez la sociología prescindió de la idea de parroquia para ir a la búsqueda de fórmulas nuevas. En el primer Coloquio europeo de parroquias tenido en Lausana en 1961 se hizo sentir una nueva perspectiva: la necesidad de sustituir la pastoral parroquial por una pastoral urbana.

La parroquia se ve desbordada por todas partes por los problemas de la sociología urbana. En el fondo, se ve desbordada por los problemas de las microestructuras, por la necesidad de vida comunitaria dentro de pequeños grupos en los que la persona se reconstruye relaciones personales.

El éxito impresionante de las sectas en las grandes metrópolis se explica en parte por su adaptación a esta necesidad de pequeñas comunidades, necesidad a la que las parroquias no responden, porque aun las más pequeñas son de otro orden de dimensión.

Por otra parte, la parroquia queda aislada en el movimiento de la ciudad. Lo más vital de la ciudad, lo más urbano se le escapa necesariamente. Se impone la idea de que hay que partir de la ciudad misma y que ésta debe dividirse en sectores siguiendo las estructuras de la vida social, mientras que las parroquias son bloques erráticos imposibles de integrar en una pastoral de conjunto. El surgimiento de la idea de presbiterio vino a tiempo para apoyar el tema de la pastoral urbana de conjunto y el reagrupamiento de las parroquias por zonas.

Además los temas dominantes han llegado a ser la comunidad de base y el *zoning* de la ciudad. Con la llegada del presbyterium, la parroquia queda virtualmente superada. El camino está despejado para la vuelta a la Iglesia local. Ahora sólo falta estudiar lo que debe ser la estructura de una Iglesia local en la ciudad contemporánea.

3. La vuelta a la Iglesia local

No tenemos la intención de responder aquí a todas las cuestiones suscitadas por la pastoral urbana, sino sólo señalar algunas direcciones, teniendo en cuenta los últimos estudios que han ilustrado la materia.

Más bien que presentar esquemas institucionales, corresponde al teólogo determinar con más claridad los caractares esenciales de transformación en curso. Cuando afirma-

mos que la parroquia está superada y que una pastoral urbana está naciendo, ¿qué queremos expresar? No nos referimos sencillamente a un problema de trazados de fronteras, ni a un problema de extensión de la jurisdicción de las instituciones. Entonces, ¿qué es lo que cambia? ¿Qué es lo que constituía la esencia de la parroquia? ¿Qué es lo nuevo? ¿Qué es lo que debe surgir de nuevo?

Lo que constituía la parroquia, ya lo hemos visto, era el vínculo personal entre el párroco y cierto número de feligreses que vivían junto a él, en cierto modo al alcance de la mano. Lo que fijaba los límites de la parroquia no eran especulaciones sobre *lugar,* sino la posibilidad de que el párroco conociese y vigilase fácilmente a sus parroquianos y de que éstos tuviesen fácil acceso a él. El párroco tomaba personalmente sobre sí la responsabilidad de las almas de un territorio determinado. La parroquia era una estructura jurídica, pero sólo eso. O, mejor dicho, era estructura jurídica sólo para encuadrar y garantizar una realidad humana y un ministerio apostólico: la responsabilidad personal del párroco por la que asumía la vida entera de sus feligreses. El hacerse el sacerdote cargo total del hombre fue lo que prestigió y dio eficacia a la parroquia. Eso se ve en cierto modo en estado de paradigma en la vida del cura de Ars. Nada puede ilustrar mejor lo que es la parroquia en su esencia que la vida del cura de Ars: en ella se ve al cura tomar en serio, hasta el heroísmo sobrehumano, la responsabilidad sobre cada uno de sus feligreses.

No hablemos de comunidad parroquial. En eso no pensaba el cura de Ars. La parroquia no es justamente una comunidad. Es precisamente el sistema que no está basado en una comunidad, sino en un vínculo vertical personal. Al hablar de la parroquia, se piensa en el párroco que debe cuidar de que su feligrés reciba todos los sacramentos a su

debido tiempo, de que sea instruido en las verdades de la fe y de que practique las buenas obras. En ningún momento se confía a la comunidad la responsabilidad de un cristiano. Eso existía en las hermandades medievales, en la Iglesia antigua, pero de ningún modo en la parroquia. El nacimiento de la parroquia correspondió a una época de disolución de los vínculos comunitarios y a la creación de los vínculos personales del feudalismo. La parroquia respondió a ese reto creando en la Iglesia un sistema basado en los vínculos personales.

En los pueblos aislados, el sistema parroquial puede todavía funcionar: el párroco puede asumir la responsabilidad de guiar a sus fieles hasta el puerto de la salvación eterna. Pero en la ciudad o en las zonas rurales que están dentro del radio de acción urbana, el sistema de responsabilidad personal se hace imposible. Veamos lo que cambia: por una parte el párroco no está ya en condiciones de seguir personalmente a sus feligreses desde el nacimiento hasta la muerte en todas las circunstancias de la vida ni de proporcionarles todo lo que necesitan para su salvación; por otra parte, los feligreses no están ya dispuestos a confiar a su párroco, cualquiera que fuere, toda la orientación de su vida. No es cuestión de número. Aunque sólo tuviese el párroco cincuenta feligreses, sería igualmente incapaz de cumplir su misión de párroco. Es cuestión de estilo de vida. Lo que ha muerto, es la relación de responsabilidad personal entre un cristiano y un sacerdote.

Los párrocos intentan salvar algo del naufragio: se aferran a un público que todavía conserva restos de mentalidad rural, pero va disminuyendo cada vez más. Pueden multiplicarse las parroquias, mas no por eso dejarán de perder su público. De nada servirá echar la culpa a la falta de espíritu parroquial o de espíritu comunitario. Pues no hay mala

voluntad por parte de los feligreses. Es el estilo de vida urbano. Y se le acusa de destruir a la Iglesia. ¡Qué inconsciencia! La Iglesia es la que tarda en adaptarse a las nuevas comunidades de la sociedad urbana.

Nada puede impedir que incluso la gran mayoría de los que practican no exijan en modo alguno entablar relaciones personales con un sacerdote sólo porque les pidan servicios o asistan a la misa en su iglesia. No es que rechacen toda comunidad, sino que su vida comunitaria está dispuesta de otra manera.

A la parroquia se le ofrece una oportunidad de salvación: transformarse en comunidad para todos los que desean seguir al margen de la vida de la ciudad. De hecho, la parroquia ha cambiado mucho en un siglo. Las transformaciones sucesivas que la han afectado han hecho de ella una comunidad, y no ya sólo un vínculo personal. El párroco ha perdido contacto con el 90 % de sus feligreses. Pero sigue con el 10 % restante y con un nuevo título: con el título de organizador de la vida social de este público. Las parroquias se han convertido en comunidades marginales enquistadas dentro de las ciudades. Ahora bien, la exurbanización actual que lleva a las clases medias a la periferia de las grandes ciudades ofrece a esta fórmula una oportunidad histórica, y ésta será sin duda en los próximos decenios la tentación más grave de la pastoral urbana.

Esta evolución se ve en los Estados Unidos. G. Winter la ha llamado la cautividad suburbana de la Iglesia. Fenómenos parecidos pueden observarse en las parroquias urbanas de las zonas residenciales de los países tradicionalmente católicos. Las parroquias se transforman en clubs de

católicos. Encuentran un público entre las familias de la clase media. Les basta obrar en el sentido de la facilidad. Es un público que se deja llevar por la tentación de salir de la vida urbana, demasiado pesada, demasiado tensa. La parroquia puede contribuir a fijar esta tendencia. Le proporciona, por lo demás, una justificación cristiana. Para rechazar las responsabilidades de la vida urbana, habrá una excusa fácil: el espíritu parroquial, el sentido comunitario servirán a justificar a los que se sustraen de su misión social.

La parroquia, comunidad suburbana, adopta los intereses de sus miembros. Se concentra en los valores de la vida familiar. Sus preocupaciones son, ante todo, los niños, la educación, la vida íntima, los tiempos libres. En la parroquia se practica una religión de seguridad, de comunidad tranquila lejos de las preocupaciones de la vida social, lejos de los problemas. La parroquia puede ser un refugio para las familias que han logrado sobrevivir en medio de los desórdenes de la megalópolis. Pero también puede ser para la Iglesia una terrible tentación de facilidad y de huida. No será imposible reagrupar minorías tranquilas en tales parroquias suburbanas. Con la ayuda de las ideas de pluralismo y diáspora, se acabará por no inquietarse del carácter minoritario de estas parroquias. Se consolará pensando que son la sal de la tierra y que dan testimonio. En realidad, estas minorías son pasivas. Reciben una civilización. Pero no la crean. La Iglesia, refugiada en ellas, será el vínculo de los que consumen y asisten al espectáculo, pero no el fermento de los que producen y representan el espectáculo.

Es posible que la pastoral urbana evolucione en este sentido. Lo que sólo se conseguirá a costa de una renuncia por parte de la Iglesia de su misión de asumir la ciudad. Es posible que la Iglesia no tenga el valor de reestructurar

sus sistemas para orientar sus energías hacia el mundo urbano del mañana. Ella se contentaría entonces con representar un papel secundario al margen de los hombres que construyen el mundo. Tampoco esto se conseguiría sino a costa de un abandono de su vocación.

Pues la Iglesia está llamada a asumir la sociedad urbana no por oportunismo religioso, sino por vocación. Es posible que los desórdenes de la urbanización dejen a la Iglesia bastantes subproductos que explotar para darle un empleo: la recuperación de los productos marginales de la civilización. Su vocación es otra. Consiste en aplicarse a la tarea de salvación de la ciudad misma y a la salvación de la urbanización. Su papel no consiste en fundar sinagogas al margen del tejido urbano. Su papel consiste en crear el pueblo de Dios a partir del pueblo de la ciudad.

Actualmente hay dos modos de interpretar los signos de los tiempos. Por una parte, se puede apostar por el fracaso de las ciudades, prestar atención a las voces que denuncian su masificación, su deshumanización, y escoger el camino de la huida. Se puede creer que las ciudades modernas están marcadas con el signo de Sodoma y de Gomorra y que el ángel presente allí nos ordena huir como a Abrahán y a Lot. Esa es la interpretación que, consciente o inconscientemente, aceptan muchos cristianos. O bien se puede pensar que el urbanismo y la arquitectura moderna, que el fin de las ideologías y el advenimiento de una política concreta, que los inmensos recursos de las técnicas contemporáneas constituyen signos de salvación a los que hay que saber comprender.

Eso supone una actitud pastoral fundada en un conocimiento de la ciudad, una voluntad de comprenderla y de aceptar sus retos. Conocimiento de la ciudad significa co-

nocimiento de la civilización urbana, de los resortes de la vida urbana, de las comunicaciones que la constituyen y de las fuerzas que la ponen en movimiento.

La tarea de la Iglesia no consiste sólo en salvar individualmente a las almas refugiadas o exiladas en la ciudad, ni siquiera en formar pequeñas comunidades fervorosas. Consiste, según las palabras del concilio, en ponerse al servicio de la ciudad para salvarla.

Evidentemente el papel de la Iglesia no es el de proporcionar planes de urbanismo, ni programas políticos. Otros pueden hacerlo. La Iglesia no es necesaria para ello. No corresponde a la Iglesia decir cómo hay que construir las ciudades. Pero basta recorrer las ciudades nuevas del nuevo mundo para ver que lo que más falta por todas partes es la voluntad de ejecutar los planes, de utilizar los recursos técnicos. Lo que más falta hace, no son los datos, ni los planes, ni los recursos, sino la voluntad humana, la energía humana. La influencia de la Iglesia se ejerce principalmente en este orden. La Iglesia puede infundir energías. Si apenas le corresponde determinar cómo se harán las cosas, de ella dependerá que existan. La actividad de la Iglesia se ejercerá más en el orden de la existencia que en el orden del cómo, aunque no exclusivamente, y eso porque lo que más falta es la voluntad de procurar que las cosas existan.

No basta con resolver los problemas de la ciudad sobre el papel. Pasar del papel a la realidad, ahí está la dificultad. Hay proyectos excelentes que se empolvan en los despachos. Los hay que ni siquiera han sido leídos por los que debían hacerlo. ¿Por qué? Pereza, demagogia, especulación, vanidad, despilfarro, malversación de fondos públicos, egoísmos de los particulares, miseria... los nombres del pecado son muchos. La tarea de la Iglesia sería salvar la ciudad de

estos males. Estamos en el orden de lo que Bergson llamaba suplemento de alma.

La ciudad necesita un suplemento de alma para moderar las pasiones, para estimular los sacrificios y asegurar la perseverancia en el esfuerzo. Es necesario reagrupar las energías para que los proyectos sean aplicados, para que los sacrificios sean consentidos, para que los recursos sean empleados en las tareas indispensables.

No podrá la Iglesia crear hombres a propósito para cada circunstancia. Tiene que acomodarse a los que existen. Con éstos tendrá que humanizar las ciudades. Los hombres tienen pasiones y las pasiones son los motores de la acción. Son el cuerpo de las ciudades. Pero hay que conmoverlos para ponerlos al servicio de las ciudades. Corresponde a la Iglesia hacer resonar la voz de la ciudad, para que los hombres venzan el egoísmo de sus pasiones y para que las pasiones humanas se pongan al servicio de la construcción del bien común.

Por eso, la función de la Iglesia en la ciudad es, en primer lugar, de orden profético. O bien, para hablar como Péguy, de orden místico. La política prepara y ejecuta proyectos. Administra. Impone los proyectos. Pero la profecía despierta las almas, inspira a los jefes y convence a las masas. La profecía es la que remueve las energías humanas, la que obliga a los hombres a superarse en cierto modo a sí mismos. No hay que confundirla con la demagogia, que es la que la corrompe y la que despierta las energías humanas únicamente para ponerlas al servicio de intereses particulares despreciables, la vanidad, la ambición, el egoísmo.

Esta misión profética de la Iglesia en la ciudad no hay

por qué inventarla de arriba abajo. Existe. En todos los países hay hombres, hay cristianos, y también cristianos desconocidos, que están por encima de los cuadros ordinarios de los movimientos políticos, que no son ni urbanistas, ni administradores, ni sociólogos, ni especialistas en nada, pero cuya palabra es capaz de remover los espíritus y de hacer tomar decisiones que sin ellos no se tendría el ánimo de tomar. Son los profetas. Y podríamos hacer una lista de esos profetas; pero, como cada uno de ellos, tomado aparte, está evidentemente sujeto a contestación, al menos si la Iglesia no les ha dado oficialmente un certificado de autenticidad, será preferible dejar al lector el cuidado de citar nombres, nombres que están, por otra parte, en todos los periódicos. Que actualmente existan tales profetas, está fuera de duda. Señalarlos, evidentemente siempre puede discutirse.

La Iglesia asume, pues, la ciudad en primer lugar mediante su misión profética. Y nos equivocaríamos al creer que esta misión sólo afecta a algunos individuos. En una sociedad urbana, los individuos no pueden hacer oír su voz sino a través de comunidades firmes, activas y numerosas. A un profeta aislado se le tratará como a un anormal. Necesita el apoyo de una Iglesia, de un pueblo. Pero, en segundo lugar, la Iglesia asume también la ciudad en su liturgia. Además, es en su liturgia donde la Iglesia se aprovisiona. ¿Cómo estaría presente en la ciudad en su profetismo, si la liturgia no alimentase ese profetismo? Nuestra liturgia actual no nos deja adivinar sino con mucha dificultad lo que podría ser una liturgia capaz de animar una acción profética.

Si la liturgia tiene el sentido de integrar a los hombres

en el sacrificio de Cristo, debe también expresar este sentido, tanto en las palabras como en los gestos. La liturgia es el drama que al mismo tiempo representa la asunción de la vida humana en Cristo y la realiza. Pero la vida humana no es sólo el destino individual, ni la suerte de las "almas", sino el hombre todo entero, en todo el contexto concreto que da a su existencia un sentido determinado.

Por eso, la liturgia se modela sobre los ritmos de la vida. El año litúrgico, por ejemplo, ha respondido durante siglos a la necesidad de integrar en el acto salvador de Cristo a los pueblos y aldeas de la antigua civilización neolítica. Hoy, esta misma liturgia renovada y celebrada siguiendo las mismas formas en las Iglesias parroquiales urbanas, es tan extraña a los ritmos de la ciudad y de la vida urbana que no atrae a nadie. Nos equivocaríamos al acusar a los hombres de la ciudad de falta de sentido religioso. En realidad la liturgia no ofrece nada a su sentido religioso.

En ciudad, la liturgia debe concebirse en función del papel que los cristianos representan en la ciudad. La liturgia es la representación dramática de este papel. No debe ser representación de un drama puramente individual. Se acusa a veces a los cristianos de individualismo. Pero la liturgia, que, según testimonio de las autoridades eclesiásticas, es el alimento principal de la vida cristiana, no evoca ya la comunidad donde los hombres tienen que obrar colectivamente.

Algunos pastores añoran todavía la misa parroquial de los antiguos pueblos. La misa del domingo era la reunión de todo el pueblo. Esta imagen corresponde a una situación social superada. Las reuniones litúrgicas no deben ser concebidas según el modelo de las misas parroquiales de los pueblos de antaño, como si el domingo la iglesia parroquial fuese de nuevo por unos instantes el centro de un pueblo

resucitado temporalmente dentro de la ciudad, mientras que la mayoría de los habitantes de ésta duermen, aprovechando ese vacío de vida social, que es la mañana del domingo. La vida litúrgica concebida según este modelo está condenada a debilitarse poco a poco.

La vida litúrgica corresponde a la función de reagrupamiento de la Iglesia sobre sí misma para renovarse. Las reuniones litúrgicas tienen por fin educar y renovar a los cristianos. Responde a la necesidad de reavituallamiento, de recogimiento, de concentración. La vida urbana se mueve con ritmo rápido, múltiple en sus formas. Tiende a la dispersión, tiende a nivelar las diferencias, a sepultar en un solo movimiento a todos los individuos que vienen a ella para realizar su vida. Por eso la liturgia tiene una función de recogimiento.

Pero esta función debe tener en cuenta las condiciones particulares del hombre de las ciudades. El hombre del campo vivía aislado toda la semana: le gustaba que la misa parroquial tuviese aspecto de feria, fuese solemne y brillante. Le gustaba la presencia de numerosas personas colocadas todas según su rango social. No era necesario acoger a los recién llegados, porque todos llegaban juntos, siendo siempre los mismos.

Lo que el hombre de la ciudad desea y espera, inconscientemente quizá, es muy distinto. Necesita recogimiento y silencio. No está acostumbrado al silencio. Lo necesita, y no es capaz de guardar silencio. Hay que llevarlo al recogimiento. La liturgia tradicional no había previsto esta necesidad. Además, el hombre de la ciudad no entra al mismo nivel en la asamblea litúrgica: cuenta con ser acogido e introducido. Y desea que la acogida sea al mismo tiempo discreta, exenta de presiones indeseables y marcada con un carácter de personalidad: dos notas que no encontramos,

de ningún modo, en nuestras asambleas litúrgicas. La acogida está sencillamente de más si la persona no interesa, y es indiscreta cuando la persona interesa.

El cristiano de la ciudad no desea que se le obligue de golpe a entablar relaciones personales con otros por el mero hecho de pertenecer a la misma Iglesia, y cuenta con ser recibido como persona. Actualmente podemos decir que la acogida y la integración en las asambleas litúrgicas son notablemente inferiores a lo que se hace en los hoteles, restaurantes, salas de exposición, y hasta en las salas de espectáculos. No es extraño que apenas nadie se sienta atraído.

En cuanto a la participación en la liturgia, lo menos que se puede decir es que ganaría si fuese revisada por psicólogos y especialistas de relaciones humanas. El clero la define generalmente de modo autoritario, a veces sin tener en cuenta en lo más mínimo el aburrimiento o la exasperación que provoca en los participantes. La comunidad litúrgica es esencialmente sobrenatural, pero eso no la exime de tener en cuenta las leyes de la vida de grupos, y no le permite hacer caso omiso de las leyes de la vida común. La vida litúrgica no debe ser "inculta" e ignorar las reglas de la civilización urbana.

En lo que se refiere al contenido de la representación, a los signos litúrgicos mismos, nuestra debilidad es todavía mayor. La liturgia tiene que ser para los cristianos de las ciudades una iluminación. Debe representar de manera sugestiva su papel en la ciudad, el sentido de la historia de la comunidad humana que se vive en la ciudad. No sencillamente para representar, sino porque los sacramentos, según la fórmula tradicional de la teología medieval, operan lo que representan. Y ¿cómo podrían realizar una gracia eficaz de transformación y de liberación de la ciudad humana, si no la representan?

Si el movimiento litúrgico de la primera mitad de este siglo subrayó tanto el signo del arcaísmo, fue sobre todo como consecuencia de falta de conciencia de la condición humana actual. Se procuró la restauración de la liturgia volviendo al sentido verdadero de los gestos y formas del pasado. Pero se olvidó en parte cómo los gestos y las formas de la liturgia antigua se referían a un estilo de civilización actualmente en vías de superación.

Una ciudad debe poder poner a disposición de los cristianos tantas asambleas litúrgicas como sean necesarias para responder a las necesidades de renovación del silencio, de replegarse en la comunidad. Su distribución en el tejido de la ciudad depende de las necesidades que haya que satisfacer. No tiene ningún sentido querer vincular a los ciudadanos a tal Iglesia determinada, a tal grupo llamado abusivamente comunidad parroquial.

Un hombre de la ciudad necesita comunidades cristianas. Pero nadie dirá que deba asistir necesariamente a la misa del domingo con esta comunidad, ni que deba casarse allí, ni recibir allí toda su formación cristiana.

En la ciudad, la liturgia debe responder a las dos necesidades del hombre cristiano: a la necesidad de manifestar y formar su transcendencia con respecto a la ciudad y a la necesidad de manifestar y formar su encarnación en la ciudad. La liturgia debe hacerlo de modo que se adapte a las estructuras de la vida urbana.

Tanto la función profética como la función litúrgica suponen la adaptación de la Iglesia a la ciudad en sus estructuras y en sus servicios. De nada sirve querer mantener o rehacer la antigua "comunidad parroquial". Los factores

que empujan a su desintegración son más fuertes que las fuerzas que podemos poner a disposición de su restauración. No se trata de querer imponer a la Iglesia urbana estructuras hechas a priori. Los factores sociales están actuando. A nosotros nos corresponde reconocerlos y tenerlos en cuenta.

Se ha insistido muchas veces en estos últimos tiempos sobre el carácter sobrenatural de la comunidad cristiana. La Iglesia local no es simplemente una comunidad natural. Fue una imperfección y no una perfección de la sociedad rural y de la parroquia rural antigua esta coincidencia entre la comunidad natural y la comunidad sobrenatural. No la lamentemos. Era inevitable y necesaria en virtud de la estructura del pueblo neolítico, sociedad cerrada y autosuficiente. El pueblo era una sociedad poco elaborada, una forma inferior de coexistencia humana. En adelante la sociedad urbana hace anticuada la vida social del pueblo. No podemos de ningún modo pensar en reconstituir pueblos en la ciudad, en nombre del supuesto "espíritu parroquial". *La Iglesia local no es una comunidad natural.*

Pero de ello no podemos sacar la conclusión de que la Iglesia es indiferente a las comunidades naturales o que no tiene relación con ellas. La Iglesia local no *es* la comunidad urbana, pero está *en* la comunidad urbana, orientada hacia la ciudad. En todas sus estructuras está dirigida hacia la ciudad, como fenómeno total. La parroquia del cristiano no es su ciudad, sino es la Iglesia de su ciudad. El "espíritu parroquial" es la pertenencia a la Iglesia de la ciudad. Quizá se diga que la Iglesia de una ciudad entera no es una comunidad. No es una comunidad natural, pero es una comunidad sobrenatural. No es necesario conocer personalmente a todos los cristianos de la ciudad, estar unidos físicamente a ellos, para vivir en comunidad con ellos. Pues una comunidad sobrenatural es una comunidad invisible,

vivida en la fe y en una misión común. La parroquia como comunidad sobrenatural es la Iglesia de la ciudad. Desarrollar el espíritu parroquial es desarrollar la pertenencia a la comunidad sobrenatural que forman todos los cristianos de una ciudad.

Debemos renunciar a la idea de una comunidad parroquial en el sentido de pertenencia a una comunidad análoga a la del pueblo, en la que el individuo encuentra la respuesta a todas sus necesidades. Para muchos la parroquia es una pequeña comunidad de personas que se conocen y viven en relaciones permanentes y reciben juntos los servicios que la Iglesia les presta. La parroquia responde a la necesidad de vivir en comunidad y presta también todos los servicios necesarios a la vida cristiana: los sacramentos, la formación de la fe por la palabra y de la caridad por las obras. Debemos renunciar a la comunidad parroquial polivalente. Además, en ninguna parte es ya posible. El cristiano nace en una maternidad y allí es bautizado. Hace su primera comunión en la escuela donde recibe su formación catequética. Recibe la confirmación en una Iglesia principal; ejercita el apostolado en movimientos independientes del cuadro parroquial tradicional, en medios que desconocen esa parroquia, etc., etc. Es inútil y absurdo querer luchar contra esta evolución. El cristiano que obra así se encuentra siempre en su parroquia: es la Iglesia de la ciudad, con sus innumerables estructuras y servicios. El los utiliza según su mayor comodidad. El cristiano no debe sentirse prisionero de una comunidad cerrada que se titula parroquial.

Sin embargo, la Iglesia local debe poder disponer de estructuras que le permitan organizar la vida común, orientar a todos sus miembros hacia su misión común. La Iglesia local es en sí una comunidad sobrenatural cuyos vínculos son invisibles. Pero necesita una armadura visible, una

unidad de estructura visible que subtienda la comunidad invisible. Esta estructura visible no existe, no es ya la parroquia polivalente que englobaba todos los actos cristianos de todos sus miembros con vínculos de comunidad visible. Es una organización de todas las micro-estructuras en una fraternidad, una red de colaboración y un orden jurídico.

La Iglesia local encierra una multiplicidad de micro-comunidades y de servicios. El cristiano de la ciudad pertenece a varias micro-comunidades cristianas y se dirige a una multiplicidad de instituciones para recibir los servicios que la Iglesia le ofrece o para prestar los servicios que la Iglesia le pide.

La Iglesia local o verdadera parroquia contiene una multiplicidad de pequeñas comunidades. Pues el cristianismo necesita no sólo de la comunidad sobrenatural que es la Iglesia local, sino de vida común, de vida comunitaria análoga a la vida comunitaria vivida en los grupos naturales. Los cristianos deben agruparse, so pena de perderse. Un cristiano aislado es imposible. No basta con pertenecer a la Iglesia de la ciudad. Son necesarios vínculos sociales sensibles.

Es evidente que la formación de micro-comunidades obedece a las leyes de la formación de grupos en la sociedad urbana. No, en modo alguno, en el sentido en el que las comunidades cristianas se formaban espontáneamente en virtudes de la evolución urbana. Nada cristiano se forma espontáneamente. Todos los grupos son el resultado de la voluntad de los cristianos. Proceden no de la evolución social, sino de *misiones* de Iglesia.

La obediencia a las leyes de formación de grupos sig-

nifica que las comunidades cristianas deben tener en cuenta los vínculos y las afinidades que se manifiestan en la evolución social. Sin eso será imposible ponerlas en pie. Por ejemplo, no se puede formar una vida comunitaria entre veinte jóvenes y veinte ancianos, entre parejas de condición social muy distinta, etc., etc. Al contrario, habrá que crear grupos de hogares, grupos de jóvenes, de obreros, de universitarios, etc. La experiencia de la vida urbana es la que muestra qué grupos son viables o no. Es evidente, por otra parte, que las modalidades de la vida comunitaria varían muchísimo según el nivel social y cultural, y también según el grado de integración en la sociedad urbana.

Las pequeñas comunidades son múltiples, y la misma persona puede perfectamente unirse a varias: grupos de hogares, grupos de cristianos de la misma profesión, etc... Además, no hay ninguna razón para relacionar todos los actos de la vida cristiana con estas pequeñas comunidades. La vida cristiana entera se integra en la parroquia que es la ciudad. Todo se vive en parroquia. Pero la parroquia tiene las dimensiones de la ciudad. Todo se vive en comunidad sobrenatural con la parroquia-ciudad. Pero eso no exige que se viva todo siempre en la misma pequeña comunidad. ¿Por qué debería un cristiano vivir los sacramentos siempre con las mismas personas? No es, en modo alguno, necesario que coincidan las asambleas litúrgicas con las pequeñas comunidades. No porque una persona forme parte de un grupo de jóvenes o de un grupo de hogares debe recibir todos los sacramentos y participar en la misa siempre con este mismo grupo pequeño. Al contrario, la vida urbana se caracteriza por la descentralización de las actividades y por la formación de grupos monovalentes. Un cristiano vivirá en comunidad con tal grupo, irá a misa a tal Iglesia, que le atrae por su vida litúrgica, buscará informaciones en tal instituto, que le da respuestas útiles, se

casará en el santuario que le recuerda los compromisos de la familia, buscará la orientación de tal sacerdote de tal residencia, etc., etc. No es de ningún modo necesario que todo eso se haga en el mismo lugar. O más bien, todo eso se hace en el mismo lugar, puesto que se realiza en la misma ciudad, y por lo tanto en la misma parroquia.

Los movimientos de apostolado laico y de Acción católica han representado, con frecuencia, el papel de pequeñas comunidades. Convendría, sin embargo, especificar las funciones. La función comunitaria es una y la función apostólica otra. Hay personas que buscan a menudo en un movimiento el apoyo de un grupo. Pero no tienen necesariamente una vocación apostólica específica, la vocación específica de la agrupación. Por consiguiente, entorpecen el movimiento. Lo que buscan son reuniones, cambio de impresiones, una formación cristiana. Pero no un apostolado. De hecho, son necesarias dos categorías de grupos: grupos con función de vida comunitaria y grupos con función apostólica. Con mucha frecuencia, un cristiano puede pertenecer a tal grupo para la vida comunitaria, y ejercer un apostolado en colaboración con personas con las que no se tiene ningún deseo de llevar una vida comunitaria. Si se obliga a los colaboradores en una obra apostólica cualquiera a vivir una vida común, se llega a tensiones y conflictos interiores, que podrían evitarse con un respeto a la especificidad de los fines. Además, cuando se abarca todo, no se obtiene ningún resultado. Si se obliga a un grupo apostólico a llevar una vida común, se elimina de hecho a todos los que no desean la vida común con tales o tales personas determinadas. Y, si se admite en un movimiento apostólico a los miembros que, en realidad, buscan una comunidad, se cae en el peligro de ver las actividades de la vida común suplantar a las actividades apostólicas: las reuniones llegan a ser más importantes que la acción.

Muchas veces, el viejo ideal, tan anclado en nuestras tradiciones, y sobre todo en las tradiciones clericales, el ideal de comunidad total como en la parroquia rural, lleva a los movimientos de apostolado laico o de Acción católica a querer monopolizar todas las actividades de sus miembros. El deseo de poner todo en común es sólo un ruralismo resucitado bajo nuevas formas. Empobrece la personalidad, haciéndole perder la utilidad del pluralismo urbano, restringe la libertad y prepara reacciones más o menos neuróticas, parecidas a las de todos los medios cerrados que se aíslan del contacto de la ciudad.

Las pequeñas comunidades cristianas no son evidentemente independientes. Ellas forman el tejido de la Iglesia local. Deben tener vínculos y manifestarlos. Son comunidades federadas según estructuras variables y según diversos principios. El principio de federación territorial es sólo una de las estructuras posibles.

Al lado de las comunidades, la Iglesia visible incluye también instituciones que son servicios. Incluye asambleas litúrgicas, instituciones de enseñanza de la palabra y de las obras que permiten el despliegue de la caridad, cuando ésta exige suplir a las formas de la vida pública. Los servicios destinados a ayudar a los cristianos a cumplir su misión en el mundo son muy variados, y, en una sociedad compleja como la sociedad metropolitana contemporánea, se multiplican sin cesar.

Entre los servicios más importantes de la parroquia se cuentan los que responden a la misión en sentido estricto, es decir, a la predicación a los que no creen. Toda Iglesia local debe poner en pie una misión, es decir, un conjunto de instituciones que encuadren a las personas que responden

a la vocación de evangelizar a los paganos. Ese es el primero de todos los carismas y la principal actividad de la Iglesia. En ella se encontrarán las instituciones que difunden el mensaje, las instituciones que facilitan el contacto con los no creyentes, lugares de reunión, centros de ayuda. Y también casas de retiro para los que ya caminan hacia Cristo, centros de información, de divulgación. No habrá que abandonar los signos de la gracia que son las obras de caridad para con el prójimo. Pues, al lado de la caridad vivida diariamente por los cristianos en su vida ordinaria, el apostolado comprende signos más excepcionales que se dirigen a todos los habitantes.

Los servicios de la misión no pueden ignorar los medios de comunicación en la sociedad urbana. No pueden descuidar los medios de difusión. Y no pueden desconocer las técnicas del contacto personal. Con mucha frecuencia, nuestros movimientos de apostolado proceden todavía según recetas empíricas, es decir, a partir de prejuicios de la sociedad rural. Lo que se llama respeto a la persona humana es, a veces, sólo supervivencia del ruralismo y desconocimiento de la vida urbana. El antiguo modelo del cura que se dirige personalmente a sus feligreses y sigue de cerca toda su historia debe ser relegado al museo de la pastoral. Los pastores actuales deben conocer los medios por los que los hombres se ponen en contacto entre sí dentro de la sociedad urbana.

No insistiremos en los servicios litúrgicos, ni en los servicios de formación de los cristianos, ni en los servicios de ayuda mutua. Sería salir del campo propio de la teología para entrar en la pastoral. Basta mencionarlos.

Además, es evidente que hay que descentralizar todos los servicios ampliamente, si se quiere que estén al alcance de los hombres. Convendrá, pues, distribuirlos en zonas y

en sectores. En cuanto a su densidad territorial, varía naturalmente según la naturaleza de los servicios. La asamblea eucarística exige una densidad mayor que la asistencia a los médicos católicos. La catequesis de los niños supone una red de instituciones mucho más apretada que la formación cristiana de los universitarios.

Si partimos de las parroquias actuales, que, en cierto modo, constituyen ya para una gran parte de sus actividades sectores del apostolado urbano, comprobaremos que, por una parte, necesitan estar descentralizadas, no sólo en comunidades básicas, sino en servicios básicos, como la catequesis o la asamblea eucarística. Y, por otra parte, necesitan reagrupar algunos servicios que no consiguen sacar adelante.

Concluyamos. La parroquia o la Iglesia local es la comunidad sobrenatural de todos los cristianos de una misma ciudad. El vínculo entre ellos les viene de la misión recibida de Dios: la misión de ser y de crear el pueblo de Dios en la ciudad, a partir de la ciudad y con la sustancia de la ciudad. Todas las comunidades particulares son sólo partes de esta comunidad y viven bajo la dependencia de ella. El misterio de la Iglesia no debemos referirlo a las microcomunidades, ni a las comunidades de base, sino a la Iglesia "que está en tal ciudad".

Nota.— Algunos impacientes sacarán quizá la conclusión de este párrafo de que no hay tarea más urgente para la Iglesia que suprimir las parroquias. Tenemos que decir que no ratificamos esta interpretación. No se trata de dar decretos administrativos. En realidad, la Iglesia está comprometida en un proceso de transformación que podemos res-

tringir o intensificar, pero que no podemos de ninguna manera impedir. Las fuerzas de evolución histórica son demasiado fuertes. La parroquia rural o de tipo rural está siendo sustituida por otra cosa. A nosotros nos toca reconocer las líneas de fuerza de la evolución y ver en qué sentido se orientan. Pues, por ignorancia de la evolución, se puede llegar a obstaculizar transformaciones necesarias, o bien a querer prolongar la existencia de algo que está condenado a perecer.

Es evidente que la historia no admite solución de continuidad. La Iglesia local de mañana se formará mediante una evolución de las parroquias de hoy. Suprimirlas de un plumazo equivaldría a suprimir la Iglesia. Actualmente las parroquias poseen ya todo un sistema de servicios, y fuera de la parroquia los dos cleros y los laicos, religiosos o no, han creado una red apretada de obras de toda índole. Todo eso es lo que debe evolucionar hasta una integración total. Además, todavía faltan elementos importantes de una pastoral urbana, y la visión estrecha de las parroquias o de las instituciones demasiado aisladas unas de otras impide la creación de nuevas redes. La parroquia está llamada no a desarrollar más sus redes interiores, sino a descentralizarse por una parte y a integrarse por otra. El presbiterio absorberá progresivamente al clero, y las instituciones serán integradas en una red única. Las iniciativas no se tomarán ya en función de las comunidades parroquiales que impiden el desarrollo de las perspectivas, sino en función de la misión de la Iglesia en la ciudad. La parroquia nunca fue ni será misionera en la ciudad. Es inútil atribuirle una misión para la que no ha sido creada. Ella necesita examinar la realidad humana total. La parroquia nació en tiempos de una civilización casi exclusivamente rural. Hoy la civilización es cada vez más urbana. La Iglesia no puede estar gobernada principalmente por estructuras rurales.

Para definir el lugar de la Iglesia en la ciudad, nos queda por examinar la cuestión de su inserción visible. La Iglesia está formada de cuerpos de hombres. El cuerpo necesita espacio. La Iglesia se inscribe en el espacio. ¿Cuál es la extensión que la Iglesia reivindica para sus actividades propias?

Si la Iglesia se definiese sólo por el servicio de la ciudad actual, sería simplemente absorbida por la vida urbana. La secularización la llevaría a su disolución en los tejidos de la ciudad. No habría ya dualidad entre la ciudad y la Iglesia local. El cristianismo se viviría sencillamente en la trama de las actividades temporales. No tendría necesidad de ocupar volúmenes: no habría ni monumentos ni signos sensibles de la presencia de la Iglesia.

Si la Iglesia fuese simplemente el lugar de formación de los cristianos, sólo necesitaría locales funcionales: salas de clases, lugares de reunión, locales administrativos. No tendría ninguna necesidad de manifestar su presencia de modo sensible en la fisonomía de la ciudad. ¿Es ésa su vocación? ¿Debe procurar desaparecer dentro de una ciudad secularizada?

Ahora bien, la Iglesia no existe sólo para el servicio de la ciudad actual, sino también para el servicio de la ciudad de mañana. Está al servicio de la nueva Jerusalén y al servicio de la ciudad renovada que surgirá de una conversión más completa al llamamiento del Evangelio. Les está unida por los lazos de la dialéctica, de la pedagogía

y de la tipología. Acompaña a la ciudad terrestre, pero también la precede

Como la antigua Jerusalén, pero a nivel superior, la Iglesia es el tipo de la ciudad futura. Al menos participa de esta función con la ciudad temporal. La Iglesia cumple esta función no sólo a través de canales invisibles, sino de manera sensible. No podemos examinar el sentido de la inscripción eclesiástica en las dimensiones de la ciudad, sin tener en cuenta esta función tipológica.

La Iglesia está en relación dialéctica con la ciudad. Está en la ciudad, a la vista de la ciudad, y es una especie de anticiudad, un desierto, una colonia extranjera. Pero es un desierto visible como tal, encargado de recordar de modo sensible que la ciudad temporal está implicada en un desarrollo dialéctico. Frente a la ciudad, la Iglesia es un testimonio del más allá de la ciudad. Pero sólo da este testimonio cuando está inscrita en la ciudad. Sin eso, su testimonio no llegaría a sus destinatarios.

Finalmente la Iglesia está comprometida en una pedagogía de la ciudad futura. Orienta a los hombres hacia el futuro, le encarga el aprendizaje de la ciudad futura. Y esa misma pedagogía pasa por medios materiales sensibles.

Para enunciar esta relación compleja de la Iglesia con la ciudad, disponemos de un tema tradicional: el tema del sacramento o del signo. La noción cristiana de sacramento está lejos de ser tan sencilla como parece al leer los manuales. Para evocar el material tradicional que utilizaremos e interpretaremos, será útil hablar del sentido de la construcción de las iglesias. En efecto, la *Iglesia* está presente materialmente en la ciudad por sus *iglesias.* Al menos es el medio principal que ha empleado hasta ahora para transformarse en signo sensible. ¿Cuál es el sentido de las

iglesias? ¿Es la construcción de iglesias la tarea más necesaria para que la Iglesia responda a su vocación de traducir en la materia su triple función tipológica, dialéctica y pedagógica? Tendrémos que examinarlo.

1. La construcción de las iglesias

La postura del Nuevo Testamento frente al templo de Jerusalén está perfectamente clara. Jesús no sólo anuncia en varios lugares la destrucción del templo, sino da a entender claramente que no será reconstruido. No habrá ya, después de él, templo hecho de piedras materiales. En adelante, se adorará a Dios no en un templo, sino en Espíritu, y por lo tanto dondequiera y en todas partes (Jn 4, 21-24).

Jesús dice que el verdadero templo será su cuerpo resucitado. El será la verdadera morada de Dios y el lugar del encuentro entre Dios y los hombres (Jn 2, 19-22). San Pablo enseña, por su parte, que el verdadero templo de Dios es el cuerpo de los fieles, o bien la misma Iglesia. San Lucas acentúa más en los Hechos de los Apóstoles la polémica contra los templos construidos por los hombres (Hech 7, 48). ¿Cómo podría Dios habitar en ellos? Para san Lucas, el templo de Dios fue el seno de la Virgen María, verdadera morada divina de la que el templo de Jerusalén sólo fue la imagen. En resumen, en todos los temas que acabamos de evocar, el templo de Dios es un cuerpo humano, una persona humana santificada por el Espíritu.

Esta doctrina está bien clara: ya no hay templos, viviendas de piedras construidas como viviendas de Dios.

Las "iglesias" cristianas no son moradas de Dios. No se puede justificar su construcción por la necesidad de dar a Dios moradas en la tierra. Las moradas de Dios son los hombres santificados por el Espíritu.

Efectivamente, los primeros cristianos no se pusieron a construir templos. No procuraron ni imitar a los templos paganos ni rehacer imitaciones del templo de Jerusalén en las ciudades donde se había establecido la Iglesia. Para ellos, la era de los templos había terminado para siempre. Sus lugares de reunión estarán inspirados en las sinagogas judías, pero de ningún modo en el templo.

Los edificios de los primeros cristianos no fueron, sin embargo, meras salas de reunión, como a veces se afirma, simplificando demasiado los hechos. Fueron "casas de iglesia", pero este nombre ocultaba conjuntos residenciales que contenían, al lado de una sala de reunión, viviendas para el clero y diversos lugares para los distintos servicios de la comunidad, y esto mucho antes del siglo IV. Muy pronto, estos conjuntos se llamaron "iglesias" nada más. Como no tenían ni la forma ni la finalidad de los templos, nunca se pensó en darles este nombre.

Las salas de reunión no eran salas ordinarias, donde se habrían hecho las reuniones. Fueron salas reservadas a este efecto. En ellas se colocó muy pronto un altar permanente. Sin embargo, al principio no hubo ninguna ceremonia de consagración. La sala se consagraba para uso de la Iglesia por el hecho de la primera misa celebrada. La misa de la dedicación era simplemente la primera misa.

El constantinismo no cambió radicalmente el sentido de las iglesias. A los ojos de sus contemporáneos, Constantino apareció mucho menos como un innovador que como un restaurador. El fue el que restituyó a la Iglesia sus bienes y su libertad.

Eusebio presenta la época de Constantino como una era de reconstrucción de las iglesias y de ningún modo como una época de creación. Las iglesias se reconstruyen en magnitud mayor, pero con continuidad con el pasado. Las iglesias majestuosas que Constantino hizo reconstruir, las grandes basílicas de Roma o de Oriente, fueron proyectadas dentro del espíritu de las iglesias tradicionales y de ningún modo dentro de la línea de los templos paganos. Dieron lugar a espléndidas fiestas de dedicación, de las que Eusebio nos ha dejado descripciones entusiastas. Pero la dedicación misma no tenía nada que ver con las dedicaciones paganas y con sus rituales. Quedó en la tradición. La dedicación de las grandes basílicas fue sólo su apertura a la vida eclesiástica y la primera celebración de la eucaristía.

Lo que provocó un cambio en la concepción de las iglesias, fue el culto de los mártires. Al principio se rindió culto a los mártires levantándoles monumentos votivos, los *martyria,* en el cementerio o bien en el lugar presunto de su muerte. Pero durante el reinado de Constantino se comenzó a reunir en un mismo edificio dos funciones primitivamente distintas, la asamblea de los fieles y el culto de los mártires. El mismo edificio fue lugar de reunión y monumento votivo. O, si se quiere, se erigió a los mártires monumentos votivos que sirvieron, al mismo tiempo, de iglesias. Las iglesias comienzan a llevar el nombre de los mártires en cuyo honor se construyen.

El culto de los mártires es una rama del culto a los muertos. Se desarrolló considerablemente en la antigüedad. Todo el edificio de la iglesia quedó transformado en monumento votivo. Como consecuencia de este hecho, el ritual de la dedicación comenzó a incluir junto a la misa inaugural un ritual funerario de sepultura de los mártires. Y se enterraron de nuevo las reliquias de los mártires.

Las iglesias cristianas asumieron temas religiosos paganos debido a la desviación del culto de los mártires. No debido a la desviación de la liturgia de los sacramentos. Por ejemplo, el historiador Sozomene refiere que Constantino quiso hacer de su nueva capital, Constantinopla, una ciudad dedicada a Cristo, una verdadera ciudad santa. Que Constantino quisiese eso o que Sozomene se haga eco de los deseos de los teólogos imperiales, poco importa. Sea lo que fuere, la cristianización de la ciudad consistía en llenarla de edificios construidos en honor de los mártires, en adornarlos y enriquecerlos, atribuyéndoles toda clase de honores, de bienes y de privilegios. No se pensó en erigir templos a causa de los sacrificios que se ofrecerían en ellos.

El vocabulario de los templos penetró en la Iglesia por el culto a los mártires. Las iglesias erigidas en honor de los mártires recibieron el nombre de templos. En efecto, presentaban con ellos algunas analogías. Los templos paganos se levantaron en honor de los dioses o de los héroes. Los mártires estaban llamados a representar el papel de héroes. Se aceptó y hasta causó regocijo el traslado de las riquezas de los templos paganos a los templos cristianos. La gloria de los dioses pasaba a los mártires. En el fondo, las iglesias recibieron una nueva función, y, si asumieron muchos caracteres de los templos paganos, no fue de ninguna manera en virtud de su sentido fundamental de "iglesias", sino en virtud de una reacción: los mismos edificios sirvieron para el culto cristiano y para la gloria de los mártires.

Más tarde, el vínculo entre el culto de los mártires, extendido muy pronto a los santos en general, y las reuniones cristianas se hizo tan íntimo que todas las iglesias

fueron dedicadas a santos, y el rito de sepultura de las reliquias de los santos formó parte integrante y obligatoria del rito de la dedicación.

Evidentemente, si queremos invocar la verdadera tradición cristiana, tenemos que distinguir con cuidado lo que algunas circunstancias históricas unieron: en la Iglesia hay una función de reunión de la Iglesia local con edificios correspondientes, y hay una función de veneración de los santos y culto a los muertos. Son dos funciones de suyo distintas, que exigen edificios que pueden muy bien concebirse como distintos, sobre todo en nuestra época en que el culto a los muertos ha perdido la importancia extraordinaria del pasado.

La edad media fue un período de construcción de iglesias. Y algo nuevo apareció en la idea de la construcción de las iglesias. Hemos citado ya aquellos documentos famosos y verdaderamente de un interés extraordinario para comprender el sentido de la cristiandad medieval; nos referimos a los datos que nos transmiten Raúl Glaber, la carta de Haymon sobre San Pedro de Dives y la carta de Hugo de Amiens sobre la construcción de la catedral de Chartres. Suger mismo, el gran constructor, es también un testigo privilegiado del fenómeno medieval. Las catedrales de las ciudades, exactamente lo mismo que las iglesias de las aldeas, son la expresión del alma de los pueblos. Son los símbolos y la proclamación de su voluntad de formar una comunidad, una reivindicación de ser social, una proclamación de la cultura y de las esperanzas comunes.

Por un cúmulo de circunstancias hubo coincidencia entre el sentido de la vida común y el cristianismo. El pueblo buscó en la fe cristiana el sentido de su ser social, de sus

trabajos y de sus esperanzas comunes. Como consecuencia de esta coincidencia, las catedrales fueron no sólo el lugar de reunión del pueblo cristiano, sino el gesto simbólico de la existencia temporal, la manifestación de la voluntad de vivir colectivamente. La catedral es el signo de la reposición de la sociedad en manos de Cristo.

Sin embargo, desde el siglo XII el clero acaparó las catedrales y el pueblo perdió sus atribuciones. Progresivamente las iglesias se convirtieron más bien en el símbolo de un sistema político, en la alianza de la Iglesia y de los poderes, más que en el símbolo de la vida común. A lo largo de la época moderna se afirma esta tendencia. Las iglesias simbolizan el poder del clero y el carácter católico impuesto a la sociedad. Pero el pueblo participa menos en la iniciativa de la construcción.

Esta evolución de las iglesias corresponde a la evolución del sentido de la Iglesia. En la fase ascendente de la edad media perdura la idea antigua de la iglesia en relación con el pueblo de Dios: la iglesia está hecha para la Iglesia. A los Padres les gustaba y comentaban de buen grado el adagio de que la iglesia no son las paredes, sino los fieles. Los grandes doctores medievales son también testigos del mismo simbolismo de las iglesias, por ejemplo, san Pedro el Venerable, san Bernardo, Hugo de San Víctor. La construcción de las catedrales mostró de manera visible que el pueblo apreciaba el valor de signos de las iglesias. El célebre gesto de san Francisco de Asís al restaurar la iglesia de San Damián sería incomprensible fuera de este simbolismo.

Sin embargo, la tradición patrística acabó por perder su fuerza. El sistema beneficial en particular y el sistema parroquial en general asignan la iglesia no ya al pueblo cristiano, sino a los rectores, a los sacerdotes. Desde entonces el simbolismo no tiene ya apoyo en la realidad. La iglesia

no es ya la casa del pueblo de Dios, es la casa donde el sacerdote cumple sus funciones.

Al mismo tiempo comienzan a formularse las objeciones contra las construcciones costosas y lujosas. Recordemos la gran controversia entre Cluny y Císter. Surger fue el gran defensor del amplio movimiento de construcción del siglo XII. Cluny tampoco quedó sin argumentos para defender su política de construcción. Aun santos como Pedro el Venerable la justifican. Sin embargo, san Bernardo la atacaba con ardor, denunciando el lujo. Pronto los herejes radicalizaron las acusaciones. Dirigieron contra los constructores de iglesias el adagio patrístico "las iglesias no son las paredes, sino los fieles". Después de Pedro de Bruys, los cátaros, y más tarde diversos grupos protestantes atacaron a las iglesias. Para J. Fox, por ejemplo, las iglesias sólo son simples lugares de reunión, sin carácter distintivo.

La posición de los apologistas de las iglesias fue cada vez menos cómodo. Pues, al convertirse en propiedad de los clérigos, las iglesias parecían una ostentación de la riqueza del clero. Con mucha frecuencia, para justificar las iglesias, se apeló a los textos del Antiguo Testamento que hablan del templo. Por desgracia se trata de una argumentación falsa, que sólo consiguió sembrar la confusión. Porque la cuestión de las iglesias debe tener en cuenta precisamente la supresión del templo de Jerusalén y la espiritualización del culto en el Nuevo Testamento.

Roberto Belarmino enunció la posición y los argumentos que fueron clásicos durante toda la época postridentina. Se contentó con sacar de la tradición todas las ideas relacionadas con las iglesias y las yuxtapuso haciendo de ellas una serie de cuatro fines o cuatro sentidos de las iglesias. Belarmino defiende en bloque todo lo que se hizo a lo largo de la historia. No busca saber lo que es

esencial y lo que es accidental. Su preocupación es apologética. Se trata para él de justificar contra los ataques protestantes todo lo que ha hecho la Iglesia a lo largo del tiempo. Eso le obliga a mezclar los argumentos y a presentar desordenadamente todo lo que se ha dicho sobre las iglesias.

Las iglesias son, pues, en la apologética belarminiana, *templa, oratoria, basilicae* o *memoriae* o *martyria,* y *ecclesiae.* Son *templa,* porque en ellos se ofrecen sacrificios a Dios; *oratoria,* porque en ellos se ora; *basilicae,* porque en ellas se veneran las reliquias de los mártires; *ecclesiae,* porque en ellas se reúne al pueblo para ofrecerle la palabra de Dios y los sacramentos.

Una teología tal apenas si logra fijar el pasado. No da dirección para el futuro. Mezcla con los temas más tradicionales los temas ambiguos, como el de los templos.

Ahora bien, precisamente en esa época, como consecuencia del Renacimiento, las iglesias tienden a alejarse del sentido de la Iglesia antigua para adoptar temas paganos. La sociedad se paganiza y se inspira con gusto en la temática del paganismo de la antigüedad. Así es como comienza su proceso de secularización. La evolución se deja sentir en materia de urbanismo. Se inspira en autores paganos de la antigüedad y sobre todo en Vitrubio. Ahora bien, Vitrubio, como lo hubiera hecho cualquiera de la antigüedad, supone una ciudad donde los templos paganos son muy honrados y ocupan un lugar muy patente.

Los arquitectos del Renacimiento, inspirados en los paganos, introducen iglesias en sus proyectos de ciudades, pero se trata de iglesias concebidas como templos. La inspiración pagana se manifiesta hasta en el estilo y en el plan de los edificios religiosos. Aparentemente se les honra

así mucho, pero se trata de honores ambiguos. Por ejemplo, los reyes de España se inspiran en Vitrubio cuando ordenan a sus oficiales construir iglesias en sus nuevas posesiones de América. Pero tales iglesias, concebidas desde el punto de partida como templos levantados para honrar a Dios, difícilmente han recuperado el sentido antiguo de los lugares de reunión del pueblo de Dios. Las iglesias iberoamericanas dan testimonio de la piedad de los reyes y de los nobles, pero de ningún modo del sentido comunitario del pueblo cristiano.

En la Iglesia constantiniana se habían ya readmitido temas paganos, especialmente en el culto de los mártires, y las iglesias se convertían en templos mediante su función de monumentos votivos. Pero se trataba de una función secundaria de las iglesias.

La paganización moderna fue mucho más radical. Atribuyendo a las iglesias la función de templo, el urbanismo moderno tendía a excluir de las ciudades al pueblo cristiano. Estos templos nuevos expresaban la piedad de los habitantes, pero no eran ya el signo de un pueblo y de una vida común. Para la sociedad secularizada resultaban inofensivos.

El estilo barroco es la transcripción plástica de esa concepción. Las iglesias se distinguen por su calidad monumental y ornamental. Se han convertido, en efecto, en monumentos públicos, al igual que los palacios y los teatros. Embellecen la ciudad.

¿Qué concluir de esta historia? Algunos elementos son adventicios y recargan inútilmente nuestra representación mental de las iglesias. Es el caso de los elementos

tomados de los templos paganos durante el Renacimiento. Las iglesias no son motivos decorativos, ni tampoco monumentos destinados a dar un testimonio de religiosidad de la ciudad. Los templos paganos se inscriben en una contextura, en un plan racional de urbanismo. En cierto modo las iglesias deben manifestar su carácter no natural, deben ser una cuestión. No deben desaparecer en el tejido de la ciudad, como si formasen parte de ella por naturaleza. No se trata de hacer ciudades "religiosas" llenándolas de monumentos religiosos.

En segundo lugar, debemos tener en cuenta la evolución del culto a los muertos. El culto a los mártires y a los santos ha tenido durante mucho tiempo un lugar excepcional en la conciencia del pueblo cristiano en virtud de ciertas circunstancias o coincidencias de civilización. El culto a las reliquias se relaciona con el culto a los muertos. Ahora bien, éste está en franca decadencia. No es extraño que el culto de las reliquias esté tan venido a menos que tengamos dificultad en imaginar cómo es posible que ocupase un lugar semejante en el pasado. Con el culto de las reliquias, está llamada a desaparecer la erección de iglesias como monumentos votivos y sepulcros de los mártires. El culto a los mártires y a los santos se manifestará en otras formas: a la conciencia contemporánea le gusta, por ejemplo, preservar los lugares donde nacieron, vivieron y murieron los grandes hombres. Podemos prever formas parecidas de veneración sensible y espacial para esos grandes hombres de la Iglesia que son los mártires y los santos. El culto a los mártires se separará de las iglesias.

En tercer lugar, hay elementos que son relativos al grado de simbiosis entre la ciudad y la Iglesia, al grado de adhesión de la ciudad a la fe cristiana y al grado de comprensión de la ciudad por la Iglesia. Es el fenómeno ca-

tedral. La catedral es el monumento al mismo tiempo signo del pueblo de Dios y signo de la afirmación de una comunidad humana. Es, pues, un fenómeno sólo posible en circunstancias excepcionales, es decir, cuando se produce un encuentro entre dos evoluciones que no caminan espontáneamente según el mismo ritmo. Es necesario que una comunidad constituya una verdadera vida común y que al mismo tiempo se adhiera plenamente a Cristo. Si el apogeo del espíritu comunal no hubiese coincidido con el apogeo de la fe en el viraje decisivo del siglo XII y del XIII, no hubieran sido posibles las catedrales medievales. No podemos esperar que tales coincidencias reaparezcan con frecuencia en la historia.

Finalmente, quedan las funciones fundamentales de las iglesias: las iglesias son los lugares donde se reúne la Iglesia, no sólo para celebrar allí los sacramentos, sino para representar su función de Iglesia en todos sus elementos. En las iglesias es donde la Iglesia manifiesta especialmente que es un pueblo distinto de la ciudad y al mismo tiempo correlativo de la ciudad, inscrito como ella en una misma historia divina. En cierto modo las iglesias ocupan en los volúmenes de la ciudad un lugar simétrico al de la Iglesia considerada como sociedad humana.

2. El sentido de las iglesias

¿Hay que construir iglesias en la ciudad? Acabamos de ver que las iglesias cristianas no se justifican a partir de una concepción de la ciudad. Las ciudades paganas de antaño no se concebían sin templos. Pero en el cristianismo, los templos no tienen ya lugar. La idea de la ciudad no contiene ya templos. El efecto del cristianismo es, en cierto

modo, liberar las ciudades de los templos. El cristianismo no impone en modo alguno un proyecto de ciudad donde se señala el lugar de los templos. La ciudad, como tal, no tiene sacrificios que ofrecer a los dioses, ni tiene que dar culto. Su culto es el culto verdadero en espíritu, es la justicia y la salvación del hombre. La ciudad es culto por su perfeccion intrínseca.

No es en la ciudad donde las iglesias tienen su fundamento, sino en la Iglesia. Se justifican a partir de la justificación de la presencia de la Iglesia en la ciudad, como ya hemos afirmado en los capítulos precedentes. Una vez establecido que la Iglesia está llamada a situarse en la ciudad, nos queda por demostrar la finalidad de una ocupación material y local.

Para comprender la función de las iglesias en la Iglesia local, tenemos que partir de la teología sacramental de la edad media. En el cuadro de esta teología es donde se elaboró la más antigua de las teologías de las iglesias, es decir, la más antigua de las elaboraciones racionales de lo que la Iglesia hace en ese campo desde siempre.

La teología medieval imaginó las iglesias en la categoría de signo. Las hizo signos o sacramentos de salvación. El uso de la categoría de signo era obvio. La misma palabra iglesia lo sugiere. El edificio material es el signo del edificio espiritual, como lo demuestra muy bien el célebre sueño que la leyenda de Tomás de Celano atribuye a Inocencio III: el papa vio la basílica de Letrán a punto de hundirse, y el monje Francisco de Asís la sostenía con sus hombros.

¿En qué sentido las iglesias son signos, y signos de qué? Nos basta con referirnos al simbolismo tradicional para encontrar el material sobre el cual se fundó la teología medieval.

Las iglesias son los signos de la nueva Jerusalén. Eso es lo que proclama la liturgia de la dedicación, tanto antigua como nueva. Por ejemplo, la epístola de la misa de la dedicación tiene aquel texto del Apocalipsis que evoca el advenimiento de la nueva Jerusalén (Ap 21, 2-5). El himno de las vísperas, *Coelestis urbs Jerusalem,* exalta la ciudad de Dios. Los sermones medievales, como los de la antigüedad, desarrollan, a cuál más, los temas de la nueva Jerusalén; por ejemplo, el tercer sermón de Hugo de San Víctor

El más célebre de todos los sermones de dedicación es quizá el de Eusebio de Cesarea en la inauguración de la catedral de Tiro. Al menos es el prototipo de ellos. Pues bien, este sermón hace ver en la nueva iglesia la ciudad fundada por Dios, de la que nos hablan los salmos, la Jerusalén consolada, la ciudad del Mesías, la esposa de Dios que proclama Isaías.

Las iglesias muestran de modo visible que los hombres están implicados en una economía de salvación de la que la ciudad es sólo un momento y un polo. Por eso las iglesias son, frente a la ciudad, la continuación de lo que era Jerusalén frente a las ciudades paganas. Por su polarización dialéctica, la Iglesia es, frente a la ciudad, como un desierto, como un exilio, como una marcha. Eso es lo que la iglesia debe significar.

Sin embargo, las iglesias que se siguen construyendo arrastran el esquema moderno, barroco y pagano del "templo". Construimos edificios que son templos y no "casas de Iglesia". Edificios con nostalgia del mundo rural: el campanario, la forma, todo atestigua la permanencia de esquemas rurales.

Las casas de la Iglesia deben ser signos de una trascen-

dencia; lugares donde se viva un recogimiento que la ciudad no ofrece, donde se encuentren lazos humanos que la ciudad no consigue establecer. No son, como los templos, elementos de una ciudad, son más bien ciudades reducidas dentro de la gran ciudad, anticipaciones de una nueva Jerusalén.

La Iglesia no se define sólo por la asamblea eucarística. Parece que con frecuencia hemos imaginado la inscripción de la Iglesia en el espacio en función de la sola asamblea eucarística. Y se han multiplicado las Iglesias como lugares para celebrar la misa. Pero la eucaristía fuera del contexto global de la Iglesia pierde su valor significativo. Sigue válida evidentemente. Pero ya no manifiesta su significación, y pierde parte de su valor sacramental. La eucaristía está llamada a celebrarse en "Iglesia". Sin duda podemos concebir que la eucaristía se celebre en rigor en casas particulares. Pero no es su vocación normal.

Algunos creen que el problema de las iglesias se reduce a una cuestión de salas para celebrar la misa. Nada de eso. La misa está destinada a celebrarse en una "iglesia", y una "iglesia" es un conjunto de construcciones y edificios, que no tienen en modo alguno forma de un templo griego, sino que significan lo que es la Iglesia en medio de la ciudad.

Tales "iglesias" tienen que levantarse no sólo para acoger a los cristianos en el momento de la misa o de otros sacramentos, sino para acoger a los cristianos que vienen para vivir en ellas un polo de su vida: que vienen a buscar allí el silencio, la meditación, la gracia del Espíritu, y en medio de los dones del Espíritu, también los sacramentos.

Sería un error creer que nuestras parroquias están destinadas a transformarse en lugares de reunión para la asamblea eucarística. Eso sería un funcionalismo inadmisible y sin vínculo con la tradición. La Iglesia local debe contener

todo lo que nació en estado disperso en el pasado de la iniciativa de los monjes, de los religiosos, de los sacerdotes, de los institutos seculares y de los laicos.

Sería otro error creer que la Iglesia local está llamada a disolverse en pequeñas comunidades fervorosas, en pequeños grupos de apóstoles, como grupos de Acción católica, que celebren los sacramentos en sus casas particulares y reciban toda su formación dentro del cuadro de sus asociaciones reservadas.

Muchas parroquias han tomado ya el camino de la autenticidad. Se transforman en "ciudades de paz", "ciudades del Espíritu", lugar de encuentro para cristianos de dentro y de fuera. Son conjuntos residenciales en forma de fraternidad abierta y acogedora, donde los cristianos encuentran todo lo que es la Iglesia, y forman un pueblo, viven una vida como pueblo, no fuera de la ciudad, sino en relación dialéctica con ella. Las parroquias están llamadas a transformarse en centros de la Iglesia, parecidos a lo que los Hechos nos muestran en las comunidades cristianas primitivas, pero a nivel de desarrollo mucho mayor.

Aparte de estas "casas de la Iglesia", que todavía son casas centrales, puede haber muchos lugares de culto o de predicación, muchos lugares diversos que no necesitan señalarse a los ojos de la ciudad. Son lugares escogidos por su comodidad. No es necesario que los cristianos se dirijan siempre a un centro. Una buena parte de los servicios eclesiásticos puede estar descentralizada. Pero eso no suprime el sentido y el valor de signo de las "casas de la Iglesia".

¿Cuál debe ser la densidad de estos centros de la Iglesia? Depende evidentemente de las posibilidades de los cristianos de una ciudad determinada, y también de las necesidades. Es inútil instalarlos en una zona donde no hay

cristianos. La situación depende del valor de los lugares, de sus posibilidades simbólicas y también de las posibilidades de acceso.

No hay razón alguna para que la densidad sea uniforme en todo el territorio de la ciudad. No tienen ningún sentido las divisiones en función del número de habitantes: un centro por cada 10.000 ó por cada 5.000 habitantes, por ejemplo. Eso es otra supervivencia del ruralismo. En la Roma antigua, la división de los títulos no tenía ninguna relación con la densidad demográfica. Se concibe que esta preocupación entre en cuenta cuando se trate de la distribución de ciertos servicios. Por ejemplo, la catequesis de los niños supone la presencia de un centro catequético muy cerca de la casa familiar. La asistencia a los moribundos supone la presencia pronta de un sacerdote de guardia, etc., etc. Pero, para los centros de la Iglesia, hay que tener en cuenta otros factores e informarse sobre los desplazamientos que los ciudadanos están dispuestos a hacer con más facilidad.

Tampoco es necesario que sean uniformes todas las "casas de la Iglesia". Al contrario, serán tanto más complementarias cuanto más variadas. Es natural que los cristianos sean muy diversos y que deseen relacionarse con tal o tal centro conforme a sus afinidades, y no porque razones accidentales les hayan hecho situar su residencia en tal sector asignado por decreto de la administración eclesiástica a tal parroquia. Pero se puede exigir que cada cristiano o cada familia se relacione libre y voluntariamente a un centro.

Para que nuestras parroquias puedan transformarse en "casas de la Iglesia", tendrán que renunciar a cierto número de actividades necesarias que no les corresponde promover. Tienen que desentenderse de movimientos de ju-

ventud, de servicios puramente recreativos, de servicios sociales. Todo eso debe existir, pero no directamente en estos límites. Son actividades de incumbencia de los laicos. De la misma manera, las escuelas y servicios educativos dependen de la dirección de los laicos. Las parroquias tienen que liberarse de todo eso y dejar que estos servicios se emancipen para consagrarse ellas más específicamente a la función de Iglesia, de recibir a los hombres para permitirles formarse cristianamente, retirarse de la ciudad y convertirse.

Sería necesario también que las parroquias llegasen a ser las casas de todos y no sólo las casas de los sacerdotes. Las casas de la Iglesia son casas de la gran comunidad, lo que no quiere decir casas donde reina el desorden, pero tampoco casas donde únicamente reinan los sacerdotes.

Las "casas de la Iglesia" tienen un sector reservado a los fieles y un sector, el del umbral, reservado al encuentro con todos los que buscan su camino. Es normal creer que el número de los que viven de alguna manera en el umbral de la Iglesia o en la periferia seguirá creciendo. Habrá que tenerlo en cuenta.

¿Habrá que mantener el nombre de parroquia? O más bien, ¿a qué realidad habría que reservar el nombre de parroquia? Es preferible acomodarnos a la más antigua tradición y llamar parroquia a la comunidad cristiana de toda la ciudad. Todos los cristianos de la ciudad forman una sola parroquia, y su espíritu parroquial es su pertenencia a la Iglesia de su ciudad. Esta solución permitiría poder utilizar toda la literatura de la espiritualidad parroquial. En efecto, todo lo que se ha dicho sobre la espiritualidad parroquial se aplica en realidad mucho mejor a la comunidad de la Iglesia local toda entera que a lo que llamamos hoy parroquia.

En cuanto a nuestras parroquias transformadas, podría-

mos pensar en llamarlas comunidades. Pero este nombre parece reservado ya por el uso a las pequeñas comunidades de base, a las microestructuras. Por eso proponemos llamarlas "hermandades", nombre que designa ya instituciones bastante parecidas a lo que podemos esperar de la transformación de nuestras parroquias, y de lo que necesitará la Iglesia de mañana.

3. Las formas de los signos visibles de la Iglesia

Durante estas últimas décadas, los sacerdotes han recurrido cada vez más a los arquitectos y a los artistas famosos para construir iglesias del estilo nuevo de nuestra época. Por desgracia las más de las veces se ha exigido a los artistas poner su estilo a disposición de cosas antiguas. No se les ha pedido repensar la concepción de "casa de la Iglesia", sino sólo construir templos barrocos en estilo moderno. Se llega naturalmente al resultado previsible de que las iglesias modernas no son más significativas que las antiguas, y de que las que tienen estilo no son más significativas que las que no lo tienen.

Para repensar nuestras iglesias, no basta con descomponerlas en sus elementos funcionales: buena visibilidad, acústica, luz, espacio, lugar del mobiliario, etc. Son problemas importantes, pero problemas de pura técnica. Nos corresponde ante todo presentar a los arquitectos toda la eclesiología, para que se den cuenta de la función de esos signos que son las casas de la Iglesia y para que construyan complejos que respondan a estas funciones. Pero naturalmente, los arquitectos no pueden construir obras valederas a no ser en función de una nueva pastoral urbana. En el cuadro de nuestras parroquias, nunca podrán hacer otra

cosa que multiplicar los ejemplares ya tan numerosos del modelo horriblemente trivial de templo-hangar para celebrar la misa, sala de exposición con restos de catedral medieval y de iglesia barroca.

Los signos deben impresionar todos los sentidos, y no sólo la vista. Para ver cuánto hay que repensar la construcción desde los principios básicos, basta con pensar en las campanas y en los campanarios.

Las torres de las catedrales medievales con sus grandes campanas y sus carillones fueron conjuntos incomparables de arquitectura y signos tan perfectos, tan extraordinariamente maravillosos, que no logramos hacer abstracción de su imagen. Nuestros constructores están obsesionados por las torres de las catedrales.

Pero en la estructura actual de las ciudades, las torres de las catedrales, como las catedrales mismas, no son ya posibles. Por economía, construimos pequeños campanarios. Pero ¿qué significan en los volúmenes de nuestras ciudades? Son muy caros y no representan ningún papel. Ya no se trata, pues, de rodear de supuestos campanarios a las supuestas iglesias.

Hoy podemos obtener por otros medios efectos parecidos a los que las torres y las campanas obtenían en otro tiempo. Si se trata de dar a la vista signos, reconoceremos que los campanarios ya son sólo convencionales. Agradan al público parroquial, porque permiten localizar la iglesia. Es su única función. No tienen ninguna significación intrínseca. Por el contrario, todos los que han visto al Cristo del Corcovado de Río de Janeiro levantado, con los brazos extendidos, en la cumbre de una roca de 700 metros de altura sobre la ciudad, han quedado impresionados: es un signo. Sin duda no todas las ciudades disponen del lugar

de Río. Pero todas pueden echar mano de la imaginación de los artistas.

Las técnicas modernas permiten montar al instante juegos de luz y organizar verdaderos espectáculos al aire libre. Estas técnicas no están reservadas a las obras profanas. En lugar de levantar con grandes gastos torres que no significan nada, se pueden levantar signos luminosos que significan algo, y que se los puede sustituir frecuentemente

Lo mismo pasa con los signos sonoros. Es inútil levantar campanarios sólo para colocar en ellos campanas muy caras, cuando las técnicas electrónicas actuales permiten organizar ambientes sonoros, audiciones infinitamente más variadas y significativas. Pues, excepto en las ciudades históricas, las campanas ya no dicen nada a los ciudadanos. Recuerdan la hora de la misa a los feligreses, pero los relojes lo hacen exactamente igual.

Por lo que se refiere al interior de estas salas de feria comercial o de exposición que llamamos iglesias, es tan vacío, tiene tanta frialdad, hay en él tanta trivialidad que uno se pregunta con horror si no hay que ver allí un signo del vacío de nuestras almas, de su frialdad y de su trivialidad. Parece que el principio haya sido: ¿cómo lograr que todos puedan ver el altar? Exactamente un principio de feria comercial. Como si la gran necesidad de los cristianos fuese ver lo que pasa en el altar una vez a la semana.

Nuestros edificios deben ser a imagen de la Iglesia, y transmitir un mensaje. Deben ser los signos de una ciudad fraternal y los signos de una historia dramática y divina: deben cumplir su complejo papel de sacramentos. Nuestras casas de Iglesias deben ser la revelación de otro mundo. Es necesario que, al pasar su umbral, los hombres sepan que

entran en un nuevo mundo, un mundo de silencio y de recogimiento, pero también un mundo de fraternidad y de comunidad, un mundo que no es indiferente a la ciudad, pero que anticipa su futuro. Es necesario que tengan los hombres la revelación de otro mundo que les haga descubrir la verdad de su mundo de todos los días. No será un albergue, un refugio, sino el lugar de la maduración de una ciudad más auténtica.

La densidad humana que tenemos derecho a esperar de las casas de Iglesia, no podríamos evocarla mejor que citando los versos de Ch. Péguy en las primeras estrofas de la *Oración de residencia:*

Oh reina, aquí está después de la larga ruta,
Antes de volver por este mismo camino,
El único asilo abierto en el hueco de vuestra mano,
Y el jardín secreto donde el alma entera se abre.

Aquí está el pesado pilar y la bóveda ascendente;
Y el olvido del ayer, y el olvido del mañana;
Y la inutilidad de todo cálculo humano;
Y más que el pecado, la sabiduría desconcertada.

Aquí está el lugar del mundo donde todo se hace [fácil,
El pensar, la partida, aun el acontecimiento,
Y el adiós temporal y el desvío,
El único rincón de la tierra donde todo se hace dócil.

Y hasta este viejo corazón que hacía el rebelde;
Y esta inveterada cabeza y sus razonamientos;
Y estos dos brazos atiesados en los cuarteles;
Y esta joven que se las daba demasiado de bella.

Aquí está el lugar del mundo donde todo se reco-
[noce,
Y esta inveterada cabeza y la fuente de las lágrimas;
Y estos dos brazos atiesados en el oficio de las armas;
El único rincón de tierra donde todo se contiene.

Aquí está el lugar del mundo donde todo está de
[vuelta
Después de tantas salidas, después de tantas llegadas,
Aquí está el lugar del mundo donde todo está pobre
[y desnudo
Después de tantos azares, después de tantos trabajos.

Aquí está el lugar del mundo y el único retiro,
Y el único regreso y el recogimiento,
Y la hoja y el fruto y el deshoje,
Y los ramos cogidos para esta única fiesta.

Aquí está el lugar del mundo donde todo se recoge
[y se calla,
Y el silencio y la sombra y la ausencia carnal,
Y el comienzo de eterna presencia,
El solo reducto donde el alma es todo lo que era.

Aquí está el lugar del mundo donde la tentación
Cambia ella misma y se vuelve del revés.
Pues lo que tienta aquí es la sumisión;
Y es la ceguera en el inmenso universo.

Y la renuncia es aquí lo que tienta,
Y lo que viene completamente solo es la abdicación,
Y lo que viene espontáneamente y lo que se pre-
[senta
No es aquí sino grandeza y presentación.

Así es como las iglesias entran en la historia de la Iglesia. Y la Iglesia tiene su destino unido al de las ciudades. Sus historias se entremezclan y se combinan. Unas veces se alejan, otras veces se juntan. Sea lo que fuere, están unidas para siempre. Hay ciudades paganas y ciudades cristianas, nunca en estado puro naturalmente, nunca más. Hay ciudades arrepentidas y convertidas y ciudades hipócritas. Las ciudades tienen una fisonomía. Participan en la historia de la salvación. Pues la salvación de Dios no se dirige sólo a los individuos. Las ciudades tienen una vida, y esta vida es la que hay que salvar. Las ciudades no son hombres que viven en promiscuidad. Son seres vivientes. Por eso, para construir ciudades no sólo se necesitan ingenieros, sino ante todo poetas. Y porque las ciudades son seres vivos están amenazadas con perder su alma.

5. De la ciudad a Dios

Acabamos de recorrer las principales etapas del primer camino de la teología, el que conduce de Dios a la ciudad, el de la iluminación de la ciudad a partir de Dios. Nos queda por señalar el segundo camino de la teología, el que parte de la ciudad para llevar a Dios.

Que la ciudad nos lleve a Dios, puede parecer a primera vista paradójico. ¿No es un hecho que la ciudad aleja de Dios? La experiencia diaria lo demuestra hasta la evidencia, y durante varias generaciones vienen preguntándose sacerdotes y apóstoles laicos sobre este fenómeno desalentador. ¿No han mostrado los sociólogos el mecanismo de la descristianización, cuyo crisol es la ciudad? Como lo ha dicho G. Le Bras, el provinciano que llega a París deja su fe en el vestuario de la estación, y, cuando pone el pie en el bulevar, ya se ha desembarazado de ella.

Así, pues, en este capítulo recordaremos en primer lugar

la relación entre descristianización y urbanización. Seguidamente mostraremos la relación positiva entre la ciudad y la fe, y cómo la ciudad se sitúa en el camino que lleva al cristiano a Dios.

I. Urbanización y descristianización

1. Interpretaciones

Los representantes oficiales de las Iglesias cristianas se han negado desde hace mucho tiempo a examinar fríamente la situación religiosa real de los pueblos de Occidente tras la evolución de la civilización de los últimos siglos. Hace sólo un cuarto de siglo que se admite la publicación de trabajos con el fin de estudiar el hecho de la descristianización, sus aspectos y sus causas. Y con el concilio Vaticano II fue cuando se generalizó una mentalidad abierta al estudio objetivo gracias a una liberación de las censuras psicológicas y de las actitudes de resentimiento.

Cuando, en 1941, el P. Alberto Hurtado publicó su libro *¿Es Chile un país católico?*, en el que planteaba la verdadera situación de la Iglesia chilena, se armó un escándalo, el mismo escándalo que había de suscitar dos años más tarde el libro del P. Godin, *Francia, país de misión.* En esa época es cuando el asunto dejó de ser tabú.

Hasta entonces se atribuían todos los hechos de descristianización a la malevolencia o a la persecución de las fuerzas "anticristianas". Al menos en la discusión pública. En las corrientes de la civilización moderna no controladas

por la Iglesia se veía el juego solapado de las fuerzas demoníacas aferradas a destruir la Iglesia en el mundo y a expulsar a Dios de su dominio. Pero, si las fuerzas del infierno se desencadenaban, no quedaba otra cosa que hacer sino esperar la victoria escatológica de Cristo y animarse al descubrir las señales precursoras del juicio final.

En realidad, no podemos negar la acción de fuertes movimientos de lucha anticristiana. Ellos mismos se encargaron de su publicidad. Pero podemos preguntarnos si estos movimientos no son tanto la consecuencia como la causa de la descristianización. Pues los partidos y los movimientos anticristianos recibían la adhesión masiva de millones de ciudadanos en las elecciones libres a pesar de las advertencias del clero. Es decir, que estas masas no escuchaban a la Iglesia. La fuerza electoral de los partidos anticristianos era ya la prueba de la desafección de masas considerables de la población. El mito del "pueblo bueno extraviado por malos pastores", que sirvió de consuelo a muchas generaciones sacerdotales, sólo tenía, de hecho, el valor de un mito. De todas maneras, los mismos pastores eran la consecuencia de una descristianización de las clases intelectuales.

Las encuestas han demostrado, por otra parte, que la acción de los partidos sistemáticamente anticristianos no era, de ningún modo, necesaria para la descristianización. Esta podía igualmente producirse en ausencia de tales partidos. El simple contacto con la civilización urbana contemporánea basta para ello. Las fuerzas anticristianas pudieron acelerar un proceso que sin ellas se hubiese producido más lentamente. Le han dado un aspecto dramático. Ellas no podían crearlo. En realidad, el fenómeno tiene causas más profundas.

Ciertamente conviene no dejarse engañar por palabras.

¿Qué significa, a punto fijo, esa gran palabra descristianización? ¿En qué sentido podemos hablar con verdad de descristianización? Se ha podido negar, no sin cierta verosimilitud, que haya descristianización. De hecho, la palabra descristianización se ha pronunciado con frecuencia por los resonancias afectivas que provoca: escándalo, resentimiento o angustia. El concepto de descristianización sólo representa muy aproximativamente el conjunto de los fenómenos religiosos de nuestra época, y las consecuencias que éstos arrastran para la vida de la Iglesia. La palabra llama la atención, y el concepto no explica gran cosa.

Si hay descristianización, es que hubo antes cristianización. Pero un pueblo ¿está alguna vez cristianizado? Evidentemente no, si es que damos a este concepto su comprensión más amplia. Hay cristianización de ciertos aspectos de la vida y descristianización de otros. Un progreso de la práctica religiosa puede estar acompañado de un retroceso en otros aspectos, y un retroceso de la práctica religiosa puede ser compensado por un progreso en otros planos.

Es innegable que asistimos hoy a un retroceso de la práctica religiosa. Pero, por otro lado, no podemos negar un progreso en la legislación social inspirada más en la concepción cristiana del hombre que en los sistemas dominantes de los siglos pasados. Si hay retroceso por una parte, puede haber progreso por otra.

Podría suceder que todo eso, en el fondo, se equilibre, que los verdaderos cristianos sean hoy como siempre una pequeña minoría, mientras que el cristianismo inspira ora algunos aspectos de la vida social, ora otros.

Por eso los sociólogos han procurado definir conceptos más precisos. Si se le quiere dar al concepto descristianización un sentido útil, se le hará representar un fenómeno

más fácilmente reconocible. Se dirá, por ejemplo, es el no conformismo, la ausencia de pertenencia a la Iglesia, o la no integración en la Iglesia. En este sentido, es evidente que hay actualmente un fenómeno de descristianización. Lo podemos medir estadísticamente.

¿Cuál es el sentido de este fenómeno de desafección a actos religiosos prescritos por la Iglesia? ¿Hay que ver en ello la señal de una apostasía, es decir, de un abandono de la fe, o bien la señal de una desaprobación de la Iglesia visible, de sus instituciones y de sus leyes? Quizá se ha improvisado al hablar de descristianización, lo cual nos obliga a atenuar mucho el sentido de esta palabra. Algunas encuestas parecen demostrar que se trata sobre todo de una desafección para con la Iglesia visible, sus ritos y sus instituciones, especialmente en la clase popular. Determinados sectores que viven del todo al margen de la práctica religiosa, siguen siendo fieles a ciertos valores esenciales del cristianismo; aceptan el mandamiento de la caridad, aceptan a Dios, al mismo Cristo, y lo substancial del mensaje evangélico. Por otra parte, es posible que la antipatía actual y el abandono de la práctica religiosa sean una primera etapa hacia un abandono más total del cristianismo. Por falta de contacto con los canales de transmisión del cristianismo, quizá las nuevas generaciones crezcan en la ignorancia pura y simple de los valores cristianos.

2. La descristianización y la ciudad

Entre todas las explicaciones de la descristianización o de la secularización que se disputan el asentimiento de los especialistas, las hay que acusan el hecho mismo de la urbanización. Y eso es lo que nos interesa más directamente aquí.

Uno de los temas más repetidos por los predicadores y moralistas en el pasado fue el de la inmoralidad de las ciudades. Y a esta inmoralidad oponían la salud moral del campo. Los curas rurales usaban mucho este argumento para convencer a sus jóvenes parroquianos a no abandonar la tierra natal, y también sirvió a los curas de las ciudades para explicarse a sí mismos el poco éxito de su apostolado. Se ponía sobre todo en evidencia el erotismo de las ciudades. Y es verdad que algunas regiones rurales se mantuvieron largo tiempo libres de la licencia sexual. Pero no podemos atribuir este privilegio a todos los medios rurales, y menos ligarlo con el campo como tal. En resumidas cuentas, no es cierto que el conjunto de desórdenes de la vida urbana sea superior a los desórdenes de la vida rural. Pero los predicadores con frecuencia han sido educados en un ambiente más o menos preservado o en la ignorancia de los desórdenes, y es en la ciudad donde los descubren. Atribuyen al campo las virtudes de sus padres, y a la ciudad los males que descubren en su ministerio. Pero, para explicar la descristianización en las ciudades, no se adelanta nada con clamar contra su inmoralidad. Esta sería más bien la causa de aquélla.

También se ha atribuido la descristianización a la vida en la sociedad industrial y a la clase obrera. Se ha dicho que la miseria de los obreros fue la causa de su irreligiosidad. Se invoca, por ejemplo, la deshumanización como factor de la descristianización. El proletariado sería ateo por naturaleza. Estas ideas, dicho sea de paso, están en contradicción total con la sociología marxista. Para Marx, es precisamente la miseria la que engendra la religión, y el ateísmo es una conquista de la revolución. El hombre liberado de la condición proletaria es ateo, y no la victoria de la explotación.

Evidentemente que una tesis no es falsa porque contra-

diga a Marx. Sin embargo, la sociología marxista nos parece tener más solidez que las posiciones muy aproximativas de sociólogos aficionados, inspirados casi siempre por problemas subjetivos. La demostración de una ecuación entre la condición proletaria y el ateísmo no se ha hecho. Al contrario, en el proletariado es donde proliferan las religiones nuevas, las sectas, los conventículos. No hay que confundir ateísmo con odio a la Iglesia. En las regiones donde la Iglesia oficial tomó posición contra los proletarios, no es extraño que haya suscitado un odio tenaz. En general, este fue el caso de los países latinos de Europa. Pero nada parecido se advierte en Irlanda o en Polonia, por ejemplo, ni aun en América Latina, donde, si exceptuamos la zona Sur, la Iglesia, en general, no ha tomado posiciones tan hostiles a los proletarios como las que tomó en Europa en el siglo pasado. No está demostrado que la condición obrera como tal, o la condición proletaria como tal, sean causas de descristianización o de secularización.

Ante la insuficiencia de factores morales y económicos de la sociedad urbana, se ha recurrido a factores sociológicos. Se invoca, por ejemplo, la insuficiencia del medio urbano. La Iglesia sigue rural en sus estructuras. Continúa concentrando sus fuerzas en el mundo rural. Las parroquias de las ciudades han crecido de un modo gigantesco, y ya no pueden absolutamente desempeñar el papel que de ellas se espera. El resultado es que las poblaciones que se acumulan en las ciudades no reciben la acción de la Iglesia y pierden su contacto. En Estados Unidos, por ejemplo, las parroquias urbanas son mucho más numerosas y mucho más pequeñas, y las poblaciones urbanas han permanecido mucho más fieles a la Iglesia.

De hecho, la falta de parroquias ha podido explicar,

hasta cierto punto, al menos, la amplitud del desafecto de las poblaciones urbanas europeas. Pero esto no explica todo. Esto no explica por qué algunas clases sociales se han apartado especialmente de la Iglesia, mientras que otras le siguen más fieles. Se ha observado que en Europa son particularmente los medios populares los que se han alejado más de la Iglesia.

Se invoca entonces como causa de la descristianización el desarraigo y la falta de integración en la sociedad urbana. Se nota que los medios más desligados de la Iglesia son los medios menos integrados en la ciudad. Por ejemplo, los campesinos llegados a la ciudad son evidentemente los menos integrados en la sociedad urbana. Ahora bien, ellos son los que abastecen los enormes contingentes de proletarios descristianizados. Se dirá que están descristianizados por el desequilibrio de toda su vida. No se integran en la Iglesia urbana porque no consiguen integrarse en nada. El estar al margen sería el gran factor de la irreligiosidad. Este argumento es interesante porque contradice directamente las tesis que relacionan la descristianización con la urbanización. Por el contrario, los más fieles a la Iglesia serían precisamente los más integrados en la ciudad. La falta de integración en la sociedad urbana es la que provocaría el abandono de la religión.

Podemos, sin embargo, dudar del valor del argumento. En América Latina, es entre los marginados donde proliferan las sectas y las nuevas religiones. La marginación puede explicar el alejamiento de la religión que prevalece en las clases dominantes de una ciudad. En Francia, por ejemplo, la religión dominante en la clase más integrada en la ciudad, la burguesía, es el catolicismo. Eso explica que los marginados busquen preferentemente otras religiones o movimientos políticos de sustitución, como el partido comunista. Tam-

bién en América Latina, las religiones predominantes en los marginados son religiones que recalcan sus diferencias con el catolicismo. La marginación explica la antipatía frente a la religión de los integrados, pero no frente a toda religión.

Otra explicación distinta parte de la marginación de la Iglesia. La Iglesia es la que se ha alejado del mundo de los hombres, y se ha refugiado en la vida privada y entre los elementos inactivos de la población. La descristianización se explica entonces por la ausencia de la Iglesia en los medios creadores de la civilización. La Iglesia sólo se mantiene en las capas sociales no influenciadas por esta civilización, y que viven de los restos de la civilización pasada.

Podemos completar este argumento con la consideración siguiente: a consecuencia de su ausencia de los medios creadores, la Iglesia no anuncia en ellos el Evangelio. Si la predicación deja de llegar a un medio, es normal que se descristianice. Se trataría de una nueva sociedad en vías de formación y donde el Evangelio aún no habría sido predicado.

En resumen, después de haber enumerado los principales argumentos invocados hoy para explicar la descristianización o la secularización, parece que no hemos adelantado mucho. El hecho sigue existiendo: nuestros ambientes urbanos se descristianizan, sobre todo en Europa. Pero las consideraciones propuestas para explicar el mecanismo de esta descristianización no son, ni con mucho, convincentes.

Muchos argumentos invocan la técnica. Pero las estadísticas demuestran que la clase técnica es quizá la que sigue más fiel a la Iglesia. No podemos afirmar que sean

más fieles a la Iglesia los intelectuales no técnicos que los científicos y los técnicos. Con frecuencia los que hablan de la ciencia sin crearla, están más descristianizados que los que la crean.

Los argumentos examinados invocan factores económicos, sociales, culturales. No acusan a la ciudad como tal. ¿Hay que absolverla? Quizá el fondo del problema consiste en una crisis de la certeza como tal, en una crisis de relativismo de todos los valores, y la religión, que afirma un absoluto, sería su primera víctima. Esto acusaría a las ciudades contemporáneas en cuanto constituyen precisamente una gran feria permanente de todos los valores, de todas las opiniones y de todos los proyectos. Nuestros contemporáneos, sin mucha preparación para esta avalancha de impresiones, no concebirían de ello sino un escepticismo universal y una incapacidad de comprometerse y de creer en valores definitivos y absolutos. No se trataría tanto de una negación o de desvío del cristianismo, sino de una actitud de duda, de un relativismo, de una puesta en paréntesis. Los ciudadanos se habrían hecho incapaces de creer en la verdad absoluta del cristianismo, porque serían incapaces de creer en la verdad absoluta, sea cual fuere. En este caso, no serían los factores presentes en la ciudad la causa de descristianización, sino la ciudad misma, como lugar de reunión de todos los valores y causa del relativismo de todo.

En la misma línea, pero de un modo mucho más radical, un filósofo como Max Picard afirma que la ciudad es huida ante la vida, ante lo real y, por consiguiente, ante Dios. Es la gran distracción, la búsqueda del olvido y de la evasión. Esto constituye como una renovación del mensaje de los profetas a las ciudades paganas. Y es, sin duda, la explicación de la necesidad de la Iglesia como lugar de silencio y de recogimiento dentro de la ciudad.

No basta hacer notar la ausencia del mensaje en la sociedad nueva que constituye la metrópoli contemporánea. Existe también la ausencia de un ambiente donde se pueda vivir este mensaje. Tenemos tendencia a imaginar la presencia de la Iglesia de una forma muy activista. Ahora bien, aun más que la ausencia de actividades, se echa de menos la ausencia del ser de la Iglesia: la ausencia de un ambiente que sea antídoto de los defectos de la ciudad, un ambiente de recogimiento, que arranque al hombre de la distracción.

Eso, en el fondo, no acusa a la ciudad misma, sino a cierto estado de desarrollo de la ciudad: aquel en que los ciudadanos recién llegados no han conseguido todavía dominar el tumulto de impresiones que la ciudad provoca. Y luego hay que ver también en ello una acusación de la Iglesia, una denuncia de su ausencia.

Algunos van más lejos y ven en la constitución misma de la ciudad la fuente de distracción. Se dice, por ejemplo, que la ciudad separa al hombre de la naturaleza. Le oculta la verdadera relación de dependencia de su ser frente a la naturaleza. El hombre de la ciudad olvida que los alimentos y materiales le vienen de la tierra y están sometidos a leyes naturales. Cree fácilmente ser él mismo fuente y causa de todo. Acaba por creer que la naturaleza obedece a decisiones administrativas. En resumen, la realidad desaparece ante los símbolos manejados por las administraciones. En lugar de la realidad, el hombre sólo conoce abstracciones. Lejos de la realidad concreta, no es extraño que pierda el sentido de Dios.

¿Hay que ver en esta deformación de la conciencia la consecuencia inevitable de toda vida urbana, o bien sólo la prueba del fracaso del urbanismo? El hombre está hecho para vivir en un medio artificial. También las poblaciones

rurales son artificiales y constituyen una pantalla entre la naturaleza bruta y el hombre. Además, ¿es cierto que el contacto con la naturaleza bruta sea la experiencia que despierte en el hombre el sentido de lo concreto? ¿No es el efecto de una filosofía muy pobre creer que lo que da al hombre el sentido de lo real concreto es la vida en la naturaleza, y no un proceso de conversión interior?

Se dice también que la ciudad oculta la verdadera relación del hombre con su trabajo y la sustituye por esquemas abstractos y subjetivos. En la ciudad, se dice, los hombres olvidan sus relaciones de solidaridad. Ya no ven que sus trabajos son interdependientes y que tienen necesidad del trabajo de los otros, como éstos del suyo. Acaban por creer que el hombre trabaja por ganar dinero, es decir, por un resultado abstracto. No ven el trabajo como ayuda al prójimo, como medio de proporcionar al prójimo los objetos que necesita. El dinero, que es un medio de intercambio, se hace fin en sí. Se trabaja para llevar los productos al mercado. Es otro aspecto de la tendencia a la abstracción de la vida urbana.

3. Críticas fundamentales

Los argumentos que quieren establecer una relación entre la urbanización y la descristianización, la desacralización o la secularización no parecen convincentes. Existe una coincidencia histórica entre estos fenómenos. Asistimos, al mismo tiempo, a una descristianización y a una urbanización. Pero establecer un vínculo necesario entre los dos fenómenos parece arbitrario. Existe probablemente un fenómeno más global que influye en los dos sectores. Preferimos juzgarlo como efecto de ciertas contingencias histó-

ricas más que como estructura esencial a la humanidad. Difícilmente se puede afirmar que es esencial a la urbanización el llevar consigo una secularización. Diremos, más bien, que, si la urbanización actual arrastra a la descristianización, es por ser efectivamente el canal de ciertos factores o de ciertas fuerzas que provocan la descristianización. Y estas fuerzas no están necesariamente vinculadas a la vida urbana.

Al contrario, vamos a demostrar que la ciudad puede ser un medio de acercarse a Dios, lo que no sería posible, si estuviese necesariamente vinculada a la incredulidad.

Podemos concluir este párrafo afirmando que no está demostrado que haya una relación entre secularización y urbanización. A no ser que se reduzca la secularización al hecho de que las actividades técnicas y especializadas no invocan una intervención religiosa. Pero, en este caso, siempre hubo secularización, y sólo podemos constatar diferencias cuantitativas entre las distintas épocas, según el grado de desarrollo de las actividades técnicas.

No está probado que la ciudad se oponga a toda vida religiosa. Es verdad que la religión urbana es distinta de la rural. Si se reduce la secularización a la desintegración de la religión rural, habrá que afirmar que la secularización comenzó hace varios milenios. Las ciudades conocieron formas de religión urbana hace miles de años. Y no está probado que no puedan ya aceptarlas.

Los hechos de descristianización o de desafección hacia las grandes religiones tradicionales pueden explicarse por otros factores distintos de la urbanización. Cuando la ciudad influye en ellos puede preguntarse si esa influencia negativa sobre la religión no se debe a la no integración de los

hombres en la ciudad, o a que la ciudad no forma una verdadera ciudad.

En cuanto a la resistencia que el mensaje cristiano encuentra en la ciudad, se trata de un fenómeno totalmente diferente al de la secularización. Se trata de la oposición entre el Evangelio y el pecado. Ya hemos descubierto los elementos de esto en el segundo capítulo.

Nos queda, pues, por preguntarnos sobre los elementos de convergencia entre la ciudad y el cristianismo, y particularmente sobre las formas de religión que convienen a la ciudad. Sin duda, una parte de los hechos interpretados como indicios de secularización, puede explicarse por una deficiencia en la utilización de los recursos religiosos de la ciudad a lo largo de los últimos siglos.

II. La ciudad y el hombre

1. El hombre, animal de ciudad, en la teología medieval

El descubrimiento de la *Política* de Aristóteles en la traducción de Guillermo de Moerbeke fue para santo Tomás de Aquino un hecho fundamental que debía modificar considerablemente las perspectivas y enriquecer el contenido de su filosofía social. Podemos distinguir muy claramente las obras anteriores y posteriores a este descubrimiento. Santo Tomás asimiló progresivamente los conceptos aristotélicos. Además, comenzó a comentar él mismo la Política (1266-1272), comentario que acabó Pedro de Auvernia. En la misma época, escribieron también comen-

tarios san Alberto y Gil de Roma. La *Política* se inscribió en el programa de la Universidad de París en 1304, y en la de Oxford en 1325.

Ahora bien, para Aristóteles, la ciudad forma parte de la esencia del hombre. El hombre es un *zoon politikon,* un animal de ciudad (Pol., 1, 1, 18-20). Aristóteles sabe que hay hombres que no viven en la ciudad. Pero no es porque busquen fuera de la ciudad una perfección humana, es o bien accidentalmente, o bien porque han sido expulsados de su ciudad, o bien porque la pobreza les obliga a buscar su subsistencia en el campo, y a fijarse allí de manera estable. Si los hombres no viven en la ciudad, es consecuencia de mala suerte. Lo que no desmiente, de ninguna manera, la naturaleza urbana o ciudadana del hombre. Hay individuos que sólo tienen una mano o un ojo. Fue consecuencia de un accidente. Lo que no quiere decir que lo esencial del hombre es tener dos manos y dos ojos.

Excepto estos casos accidentales, viven fuera de las ciudades sólo los individuos infrahumanos sin sentido social, o bien seres sobrehumanos sin necesidad de la sociedad. Entre estos dos extremos los hombres normales necesitan la ciudad.

Lo interesante en todo esto es que santo Tomás se entusiasma con estas teorías, que las continúa por su cuenta, y después de él toda la escuela tomista: Pedro de Auvernia, Godofredo de Fontaines, Gil de Roma, Remigio de Girolamo, Enrique de Gante, etc.

Esta teología es audaz. Contrasta con los miedos y las timideces de la Iglesia contemporánea frente a la ciudad. Sólo se explica, evidentemente, en el contexto del renacimiento urbano del movimiento comunal y porque los doc-

tores escolásticos tomaron resueltamente el partido de los municipios contra el feudalismo. Pues es evidente que tales afirmaciones sólo podían perturbar el prestigio del sistema feudal.

La decadencia de los municipios al despertar de los tiempos modernos hizo caer en el olvido las ideas aristotélicas sobre la ciudad, y con ellas las enseñanzas escolásticas sobre la vida urbana. Los teólogos modernos parten del hecho de la monarquía. Ellos han buscado argumentos para demostrar que la sociedad monárquica y el poder de los príncipes correspondían mejor a la naturaleza del hombre. Quizá precipitaron la decadencia de las ciudades. De todos modos, contribuyeron a impedir a los cristianos de los dos últimos siglos la interpretación correcta de los fenómenos sociales que iban a turbar profundamente el equilibrio de las monarquías.

A partir de la época moderna, se comenzó a hablar de la naturaleza del hombre, no como urbana, sino como "social". Y se definió a esta sociedad en términos abstractos. Consistía, por ejemplo, en vínculos de dependencia respecto a una autoridad. No se tropezó con grandes dificultades para descubrir en los sistemas monárquicos los rasgos fundamentales de esta "sociedad". De ahí a encontrar "natural" la sociedad monárquica, no había sino un paso. Se llegó a cambiar el sentido de la palabra política: en lugar de ser la ciencia de las ciudades, fue la ciencia de los gobiernos, cualesquiera que fuesen. Este sentido ha entrado de tal modo en las costumbres que todo el mundo lo encuentra natural.

Más tarde se llegará a las ideas de contrato social. Lo que definirá la sociedad, no será tanto la autoridad, sino más bien la voluntad de vivir juntos, la puesta en común de derechos, intereses, riquezas y tareas. Se afirma que el

hombre es naturalmente social, porque siente la necesidad de asociarse a otros para defender o promover derechos o intereses. Se queda en una concepción abstracta de la "vida social", que está muy lejos de la filosofía griega y de la teología medieval. Lo que se pone en común son siempre algunos aspectos del hombre. Los hombres se asocian o se someten a un poder para promover ciertas cualidades. Pero no se trata de una unión del hombre entero.

Ahora bien, según Aristóteles y según los escolásticos medievales, la naturaleza social del hombre no concierne sólo a diversos aspectos de sus actividades. Concierte no sólo a la "nautraleza humana", sino al hombre concreto, al hombre todo, y en su existencia histórica. El hombre está unido a los otros en su destino concreto, individual. Pues el hombre es un cuerpo hecho para vivir en contacto con otros cuerpos, según ciertas relaciones de distancia y de volumen. Estas relaciones de distancia y de volumen constituyen la ciudad. Demasiado separados los unos de los otros, los hombres no pueden vivir humanamente. Pero demasiado próximos los unos a los otros, tampoco pueden vivir humanamente. La ciudad se encuentra entre el aislamiento y la promiscuidad.

En rigor, podría concebirse que el hombre solventase todos sus menesteres permaneciendo separado de otros hombres: comunicando por carta, por ejemplo, todas sus necesidades. Eso no ofrecería satisfacción alguna. El espíritu del hombre está necesariamente encarnado. El cuerpo necesita sentirse rodeado y tener relaciones globales con otros. Para el hombre, la vida social no sólo tiene como fin desarrollar cualidades, sino asegurar la vitalidad, el gusto de vivir, la vida biológica, substrato de toda vida humana y de toda vida espiritual. Y la misma vida espiritual se

debilita sin el contacto con otras vidas espirituales comunicadas por el contacto corporal.

Se llegará a la misma conclusión partiendo de la finalidad de la vida humana. Para Aristóteles, intérprete auténtico del pensamiento más profundo de los griegos y de su contribución fundamental a la civilización humana, el fin de la vida humana es llegar a vivir en comunidad; es la dicha política y no la dicha individual; es vivir en una ciudad dichosa, en un orden de relaciones que funcione bien. Es más o menos lo que Péguy llamaba una ciudad armoniosa.

En la primera carta a los corintios, san Pablo había empleado la concepción griega de la ciudad formada por un orden de relación que componía un sistema armonioso, un cuerpo. Se representaba así la presencia de los cristianos en Cristo. Los escolásticos rehacen el camino inverso y explican la naturaleza del vínculo y de la unidad de la ciudad a partir del cuerpo de Cristo. Este se ha hecho más conocido que la ciudad. La experiencia de la comunidad cristiana refluye sobre la comunidad de la ciudad con la que se la había relacionado en sus orígenes. De todas maneras, hay una analogía entre la comunidad del cuerpo místico y la comunidad urbana.

Para demostrar la necesidad de la ciudad, la teología medieval se fundamenta también en las necesidades de las partes esenciales del hombre. Si se consideran las necesidades corporales, se cae en la cuenta de que el hombre tiene necesidades tan diversas que para satisfacerlas se requieren tantas actividades distintas que sólo en la ciudad se puede pensar encontrarlas.

Si se repara en el aspecto racional del hombre, se verá que el ser humano está dotado del don de la palabra, y,

por lo tanto, está hecho para hablar. Ahora bien, para hablar, hay que estar varios. Más todavía, ¿qué es el lenguaje? No es sólo un conjunto de sonidos como los que emiten los animales. Es un medio de comunicarse, de entenderse, un medio de llegar a uniones y a una comunión. El hombre no había sólo por hablar ni para manifestar sus necesidades, para dar señales, sino para relacionarse con otros, para hablar de lo que es justo y bueno, de lo que construirá la vida común. En resumen, el discurso humano es esencialmente político. El lenguaje encuentra su sentido en la política, en la ciudad.

Podríamos considerar sucesivamente todos los componentes de la vida racional del hombre y veríamos que sólo se realizan plenamente en la ciudad. Evidentemente lo mismo se puede decir de los componentes de la actividad voluntaria. ¿Cómo ejercitaría el hombre la virtud si estuviese sólo? ¿Cómo practicaría la justicia o la amistad, por ejemplo? Ahora bien, para ser hombre, hay que cultivar *y desarrollar en sí mismo virtudes. No basta hacer actos* inofensivos a la virtud, no basta evitar el pecado. Se trata de adquirir disposiciones permanentes, de formarse un alma.

El hombre no es una cantidad de factores, cantidad indeterminada, que, de vez en cuando, intervienen en relaciones de intercambio con sus semejantes. Debe ser justo, es decir, vivir en una actitud armoniosa permanente en medio de sus semejantes, orientado hacia los otros en una disposición benévola permanente. ¿Cómo podría adquirir estas disposiciones si viviese aislado? Una ciudad, por el contrario, lo pone en contacto permanente con otros y le da, así, ocasión de forjarse disposiciones estables, de vivir siempre orientado de manera virtuosa.

Definiendo al hombre a través de la ciudad, sólo ha-

cemos enlazar con una antigua tradición filosófica y teológica. Pero, en lugar de reanudar los argumentos tradicionales, preferimos reanudar la demostración sobre una base nueva a la luz de la historia y del desarrollo de la ciudad desde la edad media, a la luz también de la antropología contemporánea, o al menos de algunos de sus elementos.

Podría preguntarse: ¿conviene aplicar todavía a las ciudades actuales lo que Aristóteles y santo Tomás dijeron de las ciudades de su tiempo? ¿Hay una medida común entre las ciudades griegas o los municipios medievales, aglomeraciones de algunas decenas de miles de habitantes, y nuestras metrópolis inmensamente mayores? Esta cuestión es, desde luego, fundamental para la validez de las afirmaciones tradicionales. Aristóteles afirmaba que el hombre está hecho para vivir en una ciudad. Si la naturaleza del hombre lo exige, esta necesidad debe valer siempre. Pero la ciudad del tiempo de Aristóteles está superada totalmente por la historia. La afirmación de Aristóteles no puede tener valor universal, a no ser que haya continuidad entre la ciudad del pasado y la metrópoli contemporánea.

Tal continuidad es perfectamente defendible. No sólo hay continuidad histórica entre los proyectos de ciudad de la antigüedad grecorromana y los proyectos de la civilización occidental, sino que hay sobre todo continuidad de sentido antropológico. Pues las mismas ideas alimentan las preocupaciones y la problemática de las gentes de las ciudades desde miles de años.

Un hombre puede vivir sin vincularse a una ciudad. Pero no puede desarrollar todas sus virtualidades. Cuando se afirma que ser ciudadano es esencial al hombre no se quiere decir que le sea imposible vivir sin tener que recurrir a una

ciudad, sino que le es imposible desarrollar todas las virtualidades humanas sin la mediación de la ciudad.

En este caso, lo que llamamos ciudad varía según la evolución de la civilización. Para un griego del siglo V a. C., vivir en una ciudad de 20.000 habitantes podía ser la forma más elevada de realización humana que se podía desear. En aquel tiempo, en efecto, una ciudad de 20.000 habitantes podía poner a la disposición de ellos todos los bienes materiales y espirituales disponibles, dado el estado de desarrollo de la civilización. Una ciudad de 20.000 habitantes podía ser, pues, la realización, transitoria, pero real, de la ciudad humana.

Actualmente las circunstancias han cambiado. Hoy, una aglomeración de 20.000 habitantes no merece apenas el nombre de ciudad. No lo merece, ciertamente, en el sentido de Aristóteles: no se encuentra en ella lo que es suficiente para vivir. Una ciudad tiene unas dimensiones mínimas, que varían según la abundancia de bienes que una civilización pone a disposición de los que participan en ella. Para una verdadera vida urbana algunas apreciaciones parecen fijar como límite mínimo el de 100.000 a 500.000 habitantes. Una política humanista tendría que preocuparse de desarrollar las pequeñas ciudades de manera que alcanzasen este nivel.

Además, es probable que en una civilización dada, no se deba superar cierto límite. Este mismo límite varía también, por ejemplo, según la rapidez de medios de transporte.

Si la ciudad es esencial al hombre, esta consideración nos obliga a repensar la teología del hombre. En efecto,

Dios se revela en la naturaleza del hombre y por medio de ella. Dios se revela al hombre según el eje de su naturaleza y en la medida en que el hombre se sitúa en el eje de su naturaleza. Nos referimos a la revelación llamada natural. El hombre que vive armoniosamente su existencia de hombre, que acepta la condición humana y sus leyes, no puede menos de descubrir a Dios y situarse frente a El y en El. Si no, ¿cómo podríamos hablar de un conocimiento natural? Si Dios se manifiesta al hombre de manera natural, eso no puede ser por medio de una transmisión de conocimientos esotéricos. Debe ser mediante el juego espontáneo de la existencia humana, con tal que el juego sea limpio. Dios no necesita de experiencias particulares, sobreañadidas a la condición humana, para manifestarse a la universalidad de los hombres. Debe tratarse de un conocimiento sencillo, espontáneo, fácilmente accesible a todos los individuos cualesquiera que sean las experiencias individuales de su existencia particular. El hombre debe poder reconocer a Dios en las situaciones normales de la vida. Sin *que haya necesidad de una gran explicación de la conciencia*. Toda explicitación supone una cultura. Pero nos referimos a un conocimiento fundamental anterior a toda explicitación y a toda expresión cultural.

Es, pues, importante saber cuáles son estas situaciones que corresponden a una condición humana vivida de manera natural, auténtica, y que son como puntos de vista donde Dios se manifiesta. En efecto, para hacer que una persona conozca a Dios, su esencia y su existencia, no hay por qué tanto darle conceptos, proposiciones y razonamientos, ni proporcionarle señales evidentes de su presencia; lo importante es colocar a esa persona en situación tal que lo descubra por sí misma y espontáneamente, irresistiblemente, que localice e interprete sus signos, que sea afectada por su evidencia. Nadie demuestra Dios a otro. Se trata de una

gestión que todos deben hacer por cuenta propia. Pero sólo se la realiza en cierto contexto de vida.

Así, pues, la ciudad es, debe ser, uno de los lugares privilegiados de la manifestación de Dios. Eso podrá extrañarnos. Pero nosotros hablamos de la verdadera ciudad vivida de manera suficientemente auténtica. La incredulidad urbana de nuestra época no puede ser un fenómeno profundo, a no ser que se borre el carácter natural del conocimiento de Dios. Muchos abandonan al Dios de las religiones tradicionales sin abandonar el verdadero conocimiento de Dios, por más que, desprovistos de los recursos conceptuales monopolizados por las religiones tradicionales, sólo difícilmente consiguen explicitar este conocimiento espontáneo. Por lo demás, hay que reconocer que, para algunos, la experiencia que ellos tienen de la ciudad está tan lejos de la de una comunidad humana, que les resulta difícil creer en un Dios.

2. Acción y contemplación

Si juzgamos el trabajo y la producción en su realidad concreta y no sólo en los índices estadísticos de los economistas, veremos que todo concurre a crear ciudades. El lenguaje abstracto de los economistas se refiere a necesidades abstractas de individuos iguales. Ese modo de hablar únicamente conoce al individuo. Pero los hombres sólo pueden dar un sentido a su trabajo si lo integran en una obra común. Y esa obra común no es una multiplicación de los mismos gestos repetidos por una muchedumbre innumerable de individuos. Es una realidad orgánica y dotada de sentido, una obra de arte. La producción es un diálogo con esa ciudad que sale poco a poco de las manos humanas y es moldeada por ellas. Es una consagración, una obra de respeto y amor.

Y fuera de esta perspectiva, el trabajo no es más que frustración. Porque el hombre no está hecho sólo para explotar las cosas, sino para hacerles decir aquello que ellas quieren expresar. El hombre hace que la ciudad sea la expresión de lo que es.

Y aquí el consumo se une a la producción. La ciudad está hecha para entrar en la convivencia humana. ¿Para qué se construyen ciudades, sino para habitarlas? Consumir la ciudad, es contemplarla, consagrarse a ella, admirarla, dialogar con ella, escuchar lo que dice y lo que significa.

Por algo la Biblia y los mitos hacen de la ciudad una mujer. De la mujer tiene la ciudad los atributos y la vocación. Como la mujer, la ciudad procede de la substancia del hombre. Es la proyección de todo lo que el hombre no es y concibe. Es la proyección del sueño, del deseo, del plan. No es de ninguna manera la copia del hombre, su doble, sino el polo opuesto que le hace descubrir al mismo tiempo lo que es y lo que no es. Y también el polo opuesto que le atrae y le conmueve y le pone en acción.

De la misma manera que el hombre se descubre y descubre sus energías por mediación de la mujer, lo mismo sucede con la ciudad. De la misma manera que la mujer enseña el amor al hombre, y el sacrificio y la superación de sí mismo, lo mismo sucede en la ciudad. Para obrar concretamente, para emprender una obra, el hombre necesita de un ser vivo a quien amar. Pero una mujer por sí sola no basta. La acción del hombre es susceptible de abrirse mucho más ampliamente. Su amor es susceptible de desarrollos. El hombre que se consagra únicamente a su familia, no puede alcanzar la plenitud del que se dedica a un ser más amplio, a un ser vivo como la familia, pero infinitamente más diverso, más abundante, más múltiple. El hombre tiene que inscribirse en una ciudad humana y vivir en diálogo con ella,

en una relación de amor análogo al amor entre el hombre y la mujer.

Por lo demás, la ciudad existe ante todo por la mujer. Un campo militar, un campo minero no son hábitats humanos; no tienen vida ni belleza porque no tienen mujeres, o sólo tienen mercenarias, prostitutas, es decir, mujeres a las que se explota y no mujeres a las que se ama y se sirve. Tales establecimientos pueden tener su austera grandeza, pero sólo son hábitats excepcionales, que se justifican y encuentran un sentido humano sólo en lo excepcional de su razón de ser. Lo mismo pasa con los monasterios. Las mujeres son las que dan a la ciudad un estilo y lo transmiten. Ellas llaman a la belleza. Además, en la ciudad como espectáculo, las mujeres son también el elemento central de la tragedia y de la comedia. La ciudad es mujer por todos los caracteres fundamentales que le hemos reconocido.

Mucho se ha repetido que el hombre era un trabajador, un ser hecho para el trabajo. Ciertamente, pero, si es sólo eso, nos quedamos en una visión masculina del hombre. Porque el trabajo no tiene su sentido en sí mismo. Se trabaja para alguien. Se trabaja para una mujer, ya se trate de una persona concreta, individual, o de un ser colectivo con los mismos rasgos y vocación. El trabajo debe tener el sentido de un amor. De lo contrario, es inhumano.

La ciudad es objeto de contemplación, es decir, es para el hombre la mediación por la que entra en una comunión, en una convivencia de simpatía con los seres y con el ser. Es la revelación de la comunión. En eso está la quintaesencia de la mujer.

Los cristianos usan de tal modo el vocabulario de la caridad, que escamotean o chocan violentamente con las

realidades del amor. La palabra amor no designa de ninguna manera una realidad clara y comprensible. Cuanto más se reflexiona, tanto más se ve disolverse su contenido y desaparecer. Se trata de una realidad cuyo sentido verdadero sólo aparece lentamente de modo fugitivo. De todas maneras, se trata de una realidad que requiere una pedagogía, un encaminamiento, y que no se la descubre de golpe, a no ser en significados bastos o simplistas.

En realidad, el amor se despierta y se aprende en experiencias de comunión. Lo que lo despierta, son realidades femeninas: la mujer en primer lugar, y después, más allá, la ciudad. En cuanto a la mujer, ella se despierta al amor cuando descubre y asume el papel de mediadora al cual está llamada y cuando se ofrece a la comunión, es decir, cuando se ofrece como guía del hombre, o como revelación de otras comuniones más allá de su persona individual.

La llamada al amor es el despertar del sentido de la belleza, y no de la belleza como espectáculo contemplado pasivamente, como lo hacen los adolescentes, sino de la belleza que se presenta como una tarea a realizar.

En la ciudad es donde el hombre aprende el sentido del amor, en la medida en que se consagra a ella. Frente a tareas de embellecimiento de la ciudad, y no diremos de humanización, sino de feminización de la ciudad, es donde el hombre descubre el sentido del acto desinteresado, del acto sacrificado, del acto de ofrecimiento. Por mediación de la ciudad, el hombre descubre finalmente al hombre. Es un error creer que la experiencia del "prójimo", del hombre como persona, es una experiencia fácil. Al contrario, el hombre nace ignorando al prójimo y profundamente indiferente. Su tendencia espontánea es ver en el prójimo un

rival posible. Sólo el angelismo tradicional entre cristianos nos impide ver y reconocer este hecho. Normalmente, el hombre sólo llega a aceptar al otro mediante experiencias que le hacen descubrir la comunión humana y su sentido. Si la unión sexual y la vida de familia que de ella resulta son una experiencia privilegiada, la ciudad lo es otra. Pues despierta en el hombre una emoción parecida, un sentido de responsabilidad, que son una mediación del sentido del otro.

Además hay que hacer la experiencia correctamente, responder a la esencia de la ciudad y a su llamada. Hay hombres que la explotan, que únicamente están interesados en sacarle dinero y que viven de la ciudad poniendo en juego sus apetencias. Luego están todos aquellos que no se han integrado y que sólo tienen con ella contactos epidérmicos. Son esas inmensas masas llegadas a la ciudad "para asistir al espectáculo", como dice el novelista brasileño Jorge Amado. No más que espectadores pasivos, que viven de los restos de la fiesta, esperando como mendigos el modo de salir del compromiso. No se les concede entrar en el juego. ¿Cómo aprenderían el amor? Allí no aprenden sino a soñar y a tener esa codicia que despierta la vista de riquezas inaccesibles.

Para aprender el amor del hombre, del prójimo en las dimensiones de la civilización técnica, hay que poder entrar en la comunión urbana y representar en ella un papel activo. Ahora bien, el descubrimiento del otro, el descubrimiento del amor del prójimo en una comunión, es la condición y el contexto del verdadero descubrimiento propio.

Tal es, según parece, el sentido de la ciudad para el hombre, y por este sentido se sitúa ella en el camino que va del hombre a Dios, como lo diremos a continuación.

1. La ciudad y lo sagrado

Algunos parece que aceptan como un hecho inevitable en el futuro la perspectiva de un mundo secularizado. Algunos interpretan la situación actual como un signo de la evolución del mundo hacia tal situación. Parece que algunos teólogos actuales hasta ceden a veces a la tentación de crear un nuevo género literario que introduce en el campo de la teología la novela de anticipación.

Una sociedad totalmente arreligiosa constituye un riesgo de la humanidad actual, una posibilidad, exactamente como la muerte de la humanidad en una guerra atómica es un riesgo, una posibilidad. Es posible que la humanidad vaya hacia la nada. Es posible que la humanidad renuncie a creer en nada. Hay capas de la sociedad occidental roídas por el virus del suicidio colectivo. Pero eso no quiere decir que el mundo cederá necesariamente a sus neurosis y que no se encontrarán en la humanidad las fuerzas necesarias para evitar los peligros del suicidio.

En un mundo enteramente secularizado, subsistiría sólo la fe de algunos cristianos que habrán escapado milagrosamente a la descristianización que resulta de la secularización. Sería una fe sin religión, una fe de agonía pura, una fe crucificada. No habría ya signos de Dios en la sociedad humana. Dios habría muerto como en un campo de concentración, y la fe sería puro milagro sobrenatural, sin apoyo en lo visible. O bien, habría que decir que el mundo profano sería, él mismo, revelación de Dios, pero esto supone una transfiguración previa cuya realización no se ve.

Algunos parece que creen que la urbanización significa necesariamente secularización. Pero eso es suponer que la urbanización actual es un fenómeno totalmente nuevo, sin relación con el pasado. Pues la experiencia de 7.000 años de vida urbana no parece confirmar la desaparición del sentido de lo sagrado. En el pasado, hasta se creía que la condición rural era la que constituía un obstáculo insuperable a la vida cristiana y a los signos cristianos.

En realidad, se comprueba a lo largo de la urbanización un desplazamiento de los límites entre lo sagrado y lo profano. Lo que es sagrado en el mundo rural, deja de serlo con frecuencia en el ambiente urbano. Pero lo inverso es verdad también. Algunas realidades que no eran sagradas en el mundo rural, se hacen sagradas en el mundo urbano. Por un lado tendremos por tanto la impresión de que lo sagrado desaparece porque algunas encarnaciones tradicionales de lo sagrado se borran. Pero, por otro lado, se ven surgir poco a poco nuevas formas de sacralización.

Aparecen claramente en crisis las grandes religiones tradicionales fundadas en una civilización rural. Eso se comprueba tanto en el cristianismo como en el islam, en el budismo o en las religiones predominantes en los últimos milenios. Pero, por otra parte, vemos desarrollarse de nuevo las grandes religiones de salvación política que prevalecieron en el pasado en las civilizaciones urbanas. Las ciudades antiguas vieron surgir sobre las ruinas de los cultos rurales, cultos políticos, cultos de la ciudad o cultos imperiales. Ahora igualmente, vemos surgir religiones políticas poderosas, menos en el mundo occidental, más individualista, y más en el mundo oriental, más colectivo. Y al lado de las religiones de salvación temporal, aparecen sectas espiritualistas de salvación por la desencarnación. En el mundo occidental asistimos a una proliferación de sectas y de

conventículos que practican cultos esotéricos. El cristianismo mismo se vive, sobre todo, bajo forma de sectas. Lo vemos en Suecia, en Gran Bretaña, un poco por toda Europa y en los Estados Unidos. Por lo que se refiere a la América Latina, podemos decir que lo que hay de cristianismo verdaderamente vivo son las sectas del pentecostalismo. A la Iglesia oficial, en todo el mundo, le cuesta mantener cierta vitalidad. Se encuentra entre dos fuegos: o bien se transforman en religión política, o bien en secta. Los más inquietos difícilmente escapan al peligro de caer, ya en la religión política de salvación temporal, ya en el sectarismo de desencarnación y de experiencias espirituales esotéricas. Pero eso no quiere decir que ya no existe lo sagrado en la ciudad, sino que lo sagrado cambia de objeto. Y las religiones tradicionales todavía no están habituadas al cambio. Todavía no han encontrado respuesta suficientemente convincente.

En el mundo urbano, la experiencia de lo sagrado se hace, en efecto, en condiciones nuevas que los sociólogos tratan de precisar. Pero, para reconocerlas, hay que disociar lo sagrado de sus manifestaciones tradicionales en el mundo rural, y saber partir de una noción más esencial.

Lo sagrado, escribe R. Caillois, "es el ser o la idea de la que el hombre hace depender toda su conducta, no admitiendo que se discuta ni que nadie se mofe o se burle de ella, y a la cual no renunciará ni traicionará a ningún precio. Para el apasionado, es la mujer amada; para el artista o el sabio, la obra que idean; para el avaro, el oro que amontona; para el patriota, el bien del Estado, la salvación de la nación, la defensa del territorio; para el revolucionario, la revolución.

"Estas actitudes es absolutamente imposible distinguirlas de la del creyente frente a su fe, de no ser por su punto de aplicación: exigen la misma abnegación, suponen el mismo compromiso incondicional de la persona, un mismo ascetismo, igual espíritu de sacrificio. Sin duda, conviene atribuirles valores diferentes, pero se trata de un problema del todo distinto. Basta indicar que implican el reconocimiento de un elemento sagrado, rodeado de fervor y devoción, del que se evita hablar y se procura disimular, por miedo a exponerlo a algún sacrilegio (injuria, burla, o hasta simple actitud crítica) por parte de los indiferentes o enemigos que no sienten hacia ella ningún respeto.

"La presencia de tal elemento arrastra cierto número de renuncias en el desarrollo ordinario de la existencia, y, en caso de crisis, se le concede de antemano el sacrificio de la vida.

"Por eso lo sagrado sigue creando respeto, temor y confianza. Da valor, pero compromete la existencia. Aparece siempre como lo que separa al hombre de sus semejantes, lo aleja de las preocupaciones vulgares, le hace superar con suma facilidad los obstáculos o peligros que el resto evita instintivamente sintiendo su atractivo".

Este sentido de lo sagrado se descubre tanto en los hombres de las ciudades, como en las otras sociedades humanas. Lo que no significa que el sentido religioso esté igualmente repartido entre todos los individuos. Hay individuos dotados de más sentido religioso, como los hay más dotados de sentido artístico o musical o matemático. Nunca se encontrará una sociedad en la que todos los individuos adopten una religión con entusiasmo. Los períodos de unanimidad religiosa suponen siempre un acuerdo entre los jefes religiosos y los otros líderes sociales. Los hombres no van a

practicar nunca todos un culto espontáneamente. Lo que no es absolutamente necesario. El hecho de que una gran parte de la población quede casi indiferente a los valores religiosos no significa nada, y de ninguna manera es señal de secularización. Siempre ha sido así, y siempre lo será. De la misma manera, el hecho de que una gran parte de la sociedad quede indiferente a la música o al deporte, no significa que los hombres no tienen más o menos el sentido de la música o del deporte.

En el mundo rural, el sentido de lo sagrado es más gregario, se vive en grupos compactos. Por eso necesita tiempo y vínculos sincronizados. Los hombres del campo tienen el sentido de lo sagrado menos individualista. El hombre de la sociedad rural sólo por excepción tiene sensibilidad religiosa individual. Vibra a través de formas comunes, tradicionales, poco renovadas. Por el contrario, el hombre de la ciudad es mucho más independiente de los ritmos preestablecidos. Depende menos de sucesos colectivos. Sus experiencias son más individuales.

En el mundo rural, lo sagrado es más objetivo. Está unido a objetos exteriores, signos, imágenes, piedras, edificios, gestos exteriores rituales. Lo sagrado, tal como se vive en la ciudad, es mucho más interior. Necesita una experiencia personal. Afecta a sucesos y realidades más personales. El hombre de la ciudad reconoce como sagrado realidades humanas ante todo y realidades de experiencia interior. Pone lo sagrado mucho menos en realidades exteriores y sociales. Entra en contacto con él por la percepción interna más que por percepciones exteriores.

Para sentir lo sagrado, el hombre de la ciudad necesita mucho menos exteriorizar con gestos. Necesita mucho más condiciones internas de recogimiento y de meditación. El

tiempo, los lugares y los objetos sagrados le son indiferentes, excepto en la medida en que se hacen símbolos de sucesos personales.

Eso es lo que explica la separación de la Iglesia y del Estado, como la separación de la Iglesia y de muchas instituciones de la vida social. Muy pocos ven su verdadero fundamento. No se trata, de ningún modo, de afirmar que esta experiencia es una exigencia derivada de la necesidad de una sociedad secularizada, como si la religión no tuviese nada que ver con la política. Algunos cristianos parece que hoy se avergüenzan de la antigua cristiandad, como si hubiese sido un crimen o un atentado contra la sacrosanta secularidad del Estado, de la economía, etc.

En realidad, la secularización es un mito y una realidad histórica fundada bajo la influencia de un mito. La unión entre política y religión es hoy, como siempre, estrecha, pero lo sagrado es lo que ha cambiado de aplicación.

La vida política se ha secularizado en las formas exteriores, en los símbolos externos: la bandera, las fiestas nacionales, las constituciones, los trabajos y la presentación oficial de las autoridades del Estado. Los símbolos han dejado de ser religiosos. Ello se debe a que estos símbolos han perdido su importancia. Han entrado en el dominio de lo trivial. En nuestros países de Occidente, lo sagrado no pertenece ya a la vida pública, sino mucho más a la vida de partidos. Estos mantienen un sistema religioso de ritos y de símbolos. En una etapa ulterior, la de la desideologización, la vida de partidos pierde, también ella, su carácter sagrado. Lo que significa que el hombre de la civilización urbana no recibe ya sus valores fundamentales por mediación del poder. La vida política se hace simple técnica, o al menos tiende a ello. Las leyes ya no son sino

reglas o instrucciones. Pierden su carácter sagrado. Si las leyes dejan de ser sagradas, si el Estado deja de ser sagrado, la Iglesia ya no tiene sitio allí. La unión entre la Iglesia y la política ya no se hace a nivel del Estado.

¿Qué quiere decir eso? Muy sencillamente lo siguiente: que durante siglos el Estado se cubrió de atributos religiosos, y que hoy, a pesar de las tentativas de prolongar este prestigio en las ideologías, el Estado se ve poco a poco despojado de los oropeles con los que se había vestido. Un mito desaparece. ¿Hay que concluir de ahí que la religión desaparece de la política? ¿No es mejor concluir que hoy lo que es verdaderamente importante y sagrado en la política no se desarrolla ya a nivel del Estado? Lo veremos, por ejemplo, revestir a la ciudad misma.

2. Sentido de la ciudad

Entre todas las formas de lo sagrado que pueden manifestarse al hombre de la ciudad, sólo consideraremos una: la ciudad misma. Si a la ciudad se la ve, se la reconoce, se la acepta en sí misma, aparece dotada de caracteres sagrados. La ciudad ha sido profanada y sometida a deformaciones durante siglos. Ha sido transformada en objeto de explotación. Pero, de hecho, de ninguna manera es una realidad puramente económica ni una obra de técnica pura. No en vano los pueblos antiguos la envolvieron en mitos.

La ciudad debe transformarse y puede hacerse o volver a ser manifestación de Dios. Lo sagrado no es puramente subjetivo. Tiene raíces en la realidad objetiva. La ciudad tiene objetivamente los caracteres que constituyen una manifestación de Dios, aun cuando estos caracteres pueden permanecer ocultos.

No reanudaremos evidentemente los mitos en su literalidad, es decir, no atribuiremos a los mitos un valor de explicación histórica o científica. No se trata de ver ciudades fundadas por dioses ni ciudades residenciales de las divinidades. Las ciudades no son sagradas en su materialidad bruta. Pero son caminos que conducen al conocimiento real de Dios.

Hablamos aquí de la ciudad como realidad humana. La ciudad es sagrada cuando es como el vínculo de los hombres, como lugar de la comunión humana, como totalidad concreta de la existencia humana. En la ciudad es donde el hombre recibe la revelación de lo que será su existencia. Así como la mujer a la que el hombre da su fe es la revelación de su vida, igualmente la ciudad. La ciudad aparece como el lugar del sacrificio y de la vocación. Ella va a exigir una consagración total, no de algunas actividades, sino de la totalidad. Exige un compromiso previo. Exige un reconocimiento. El hombre que no se pone al servicio de esta comunidad, no puede descubrir su realidad. La ciudad es una realidad que sólo manifiesta su realidad al que la toma como bien total, como existencia total, como aceptación sin restricción.

El que espera recibir ayuda, comprensión, comunión de la ciudad, no recibe nada de ella. Es necesario comprender y obrar para entrar en simbiosis, ser aceptado y absorbido por este medio o por este destino.

Podemos decir que el sentido profundo de la ciudad consiste en exigir una participación de todos sus miembros y en envolverlos en un destino que dé un sentido a su existencia. No es cada uno el que va a decidir lo que hará de la ciudad. No está permitido de ninguna manera transformar la ciudad en un instrumento de ascensión personal. Al contrario, la conciencia ve que sería eso una violación,

una especie de sacrilegio. La ciudad es una comunión humana que exige que se integre uno en ella sometiéndose a su esencia y a sus leyes intrínsecas.

Esos son los caracteres de lo sagrado. ¿Cuáles son los fundamentos de lo sagrado de la ciudad? Los antiguos se engañaban sin duda cuando lo fundaban en los mitos. Pero al menos los mitos tenían el feliz resultado —y sin duda ése era su fin— de proteger el carácter sagrado de la ciudad.

Para un cristiano, el fundamento del carácter sagrado de la ciudad es su inserción en la economía de salvación. La salvación total del hombre pasa por la ciudad, y es lo que le confiere un valor absoluto, una participación en el Valor absoluto. La subjetividad humana no es la que proyecta en ella ese valor. Ese valor se halla realmente allí. Detrás de la ciudad terrestre y provisional se perfila la Ciudad definitiva, futura, y también el desarrollo de una historia inmensa en la que toda la creación se encuentra implicada.

La comunión temporal y provisional que se realiza en nuestras ciudades es una participación en esa comunión definitiva y perfecta que le da su sentido y su valor. En eso es signo. Signo ¿de qué? Signo del conjunto de la economía en que está inserta y al término de la cual se encuentra una comunión superior, una realización suprema que es la comunión en Dios.

La ciudad no aparece como una realidad cerrada en sí misma, inerte. Está siempre formándose. Está siempre haciéndose. Ahora bien, este devenir es un movimiento más amplio de lo que parece a primera vista. ¿Qué se hace la ciudad? El movimiento en el que está comprometida comenzó al principio de la creación. Y no se acabará sino en la nueva Jerusalén. Cada acto que se inserta en la construc-

ción de la ciudad, se inserta en realidad en el movimiento global que arrastra a la creación entera hasta la Ciudad eterna. Cada acto es significativo, porque contiene y muestra más de lo que es visible a simple vista. Contiene un dinamismo que es participación en el dinamismo total de la creación.

Ahora bien, la vida humana exige que se reconozcan los signos y se les preste obediencia. El hombre no está llamado a tomar parte en el desarrollo de la historia divina de una manera automática, como las hormigas toman parte en las tareas del hormiguero. Es necesario convertirse y consagrar su libertad a una renuncia propia, a un servicio consciente y voluntario. Es necesario reconocer en la acción inmediata los signos de la totalidad en la que se integra. Pues hay que coincidir consciente y voluntariamente con el movimiento global en el que se inserta, para poder colaborar efectivamente en la construcción de la ciudad auténtica hacia ventajas individuales, acatar su autenticidad y poner a su servicio todas las energías individuales. Conocemos a Dios en el reconocimiento de los signos y en la aceptación activa del dinamismo de la ciudad. El conocimiento de Dios no nocional, sino real, es eso mismo.

3. Mística de la ciudad

No es necesario sobreañadir a la ciudad realidades nuevas para hacerla signo de Dios. Lo es en toda su realidad, lo es en la relación del hombre con la ciudad. Contiene un conocimiento de Dios y un amor a Dios. La conversión del hombre a su tarea verdadera en la ciudad lleva consigo una conversión a Dios. Aun cuando ignore su nombre. La salvación que está en Cristo viene a hacer posible y a salvar

esta conversión. Pues la ciudad se perdía, como nos lo revela la Biblia en el cap. 11 del Génesis, y Cristo es el que la salva, por la pedagogía y por la dialéctica y por la tipología que comienzan con Israel, continúan con la Iglesia y terminan con el advenimiento final y el juicio universal.

La ciudad no sólo contiene el signo de Dios, sino el signo de salvación de Cristo. La ciudad es la herencia del Hijo. Toda ciudad es su herencia. El es el que viene a salvar, a recoger y a recibir toda la historia de las ciudades, y ese inmenso movimiento de urbanización en que consiste la historia de la civilización.

La ciudad espera la venida del Hijo de Dios que la salva, pero al mismo tiempo ha nacido de su llamada, y muestra ya su gloria de manera anticipada. No identifica la Biblia la ciudad futura y la Madre de Dios por pura poesía (Ap 12). También la liturgia aplica a María el salmo 23, el de la entrada de los peregrinos al templo de Jerusalén. Como el Hijo de Dios vino al seno de María, así viene al seno de la ciudad. Como María representa a esa humanidad santificada y salvada y hecha morada divina, así la ciudad ha sido preparada y santificada y se salva por la venida del Hijo de Dios.

El ritual antiguo lo manifestaba por la procesión, que es el rito de entrada de Cristo en la ciudad, y significa de este modo el sentido de la ciudad y ayuda a sus habitantes a tomar su parte de responsabilidad, a asumir su tarea. La procesión antigua salía de la iglesia y entraba en la iglesia, en la misma o en otra. Significaba de ese modo la entrada en la ciudad total, en el dinamismo total de la ciudad que realiza el Hijo de Dios y en la que están implicados todos los hijos de los hombres. Y la procesión salía de la iglesia

para significar la salvación de la ciudad que le viene de su asunción en el misterio de la venida del Hijo.

Es verdad que los últimos siglos desarrollaron poco la espiritualidad de la ciudad como tal. Desde la antigüedad, las ideas que podían servir a esta espiritualidad fueron como monopolizadas por la peregrinación a Jerusalén. Desde el siglo IV, la peregrinación cristiana a Jerusalén conoció una inmensa fama que continuó durante toda la edad media, a pesar de toda clase de peligros. Sabemos la importancia del sentido místico de la peregrinación a Jerusalén en el origen de las Cruzadas. Estas no hubieran podido ni nacer ni mantenerse durante dos siglos, si no hubiese habido esta mística de la venida de Cristo a la ciudad santa. Los cristianos vivieron la idea del encuentro con Dios en la Jerusalén de Israel revestida de atributos escatológicos.

Luego, la espiritualidad monástica derivó al monasterio la espiritualidad de la ciudad. El signo de la historia de la salvación fue el monasterio: la puerta del cielo, el lugar del encuentro con Dios, el lugar del advenimiento del Hijo y de la morada del Espíritu, la imagen de la Virgen María.

La edad media multiplicó, por otra parte, las "Jerusalén", santuarios con los que se realizaron las ideas de la ciudad santa y santificada por el advenimiento del Hijo de Dios: Santiago de Compostela, Rocamador, Vézelay y muchos otros lugares escalonados a lo largo de las rutas de los peregrinos. Roma, en primerísimo lugar, fue destinada por los papas y gracias al jubileo a concentrar en ella el sentido de la ciudad santa, la espera de la venida de Dios y el encuentro de salvación en la ciudad.

Hemos visto también que localmente las iglesias representan el mismo papel: son signos de la ciudad de Dios. Significan el destino de la humanidad. En la época moderna,

la mayor parte de los antiguos santuarios y lugares de peregrinación han cambiado de destino. Pero han sido sustituidos por otras ciudades santas: Lourdes, Fátima, La Salette, Paray-le-Monial, Ars...

Pero no hemos tenido la ocasión de desarrollar suficientemente en el pasado las ideas de una espiritualidad de la ciudad, de nuestra ciudad, de la ciudad en que vivimos. Se trataría de los mismos temas, pero con otra aplicación. Todo lo que se ha dicho y vivido en torno a los santuarios, iglesias y ciudades de peregrinación, puede aplicarse también a nuestra ciudad. Esta es también el lugar del advenimiento y la sede de la economía de salvación. No sirve sólo de ocasión a que los cristianos se santifiquen. No vale sólo por sus iglesias, por las tumbas de los santos o las reliquias de los mártires. La ciudad está atravesada en sí misma por una realidad invisible. Y por medio de esta realidad invisible, alcanzamos el sentido de nuestra redención.

No podríamos decir lo mismo de cualquier suceso o de cualquiera realidad de este mundo. Existen realidades humanas que se oponen al plan de Dios. Las hay que sólo valen integradas en una realidad superior. Lo que es puramente técnica, no es como tal signo de Dios. Lo que es puro conocimiento científico, no es signo de Dios. Sino sólo las realidades humanas que constituyen el destino auténtico del hombre. No podemos hacer de cualquier gesto humano un signo de salvación, sino sólo de estos gestos que se inscriben realmente en la historia de salvación.

La ciudad es signo de Dios y significa el advenimiento del Hijo de Dios en la medida en que realiza su destino de comunión humana. En la medida en que procura realizar

su sentido, no puede menos de revelar el movimiento que la arrastra. Pero tiene necesidad de esta conversión a su esencia.

Los gestos técnicos pueden inscribirse en una obra de destrucción o en una obra de construcción. No tienen significación por sí mismos. Pulsar un botón, reproducir textos, apretar tornillos, transportar materiales, diseñar una instalación eléctrica, todos estos gestos no significan nada más que su materialidad. Sólo tienen contenido humano por la obra en que se integran. Ahora bien, la ciudad que ayudan a construir es la obra humana en la que encuentran un valor de significación religiosa, un valor de signo cristiano.

Esto nos hace ver el verdadero sentido de un signo cristiano. El signo significa más por lo que muestra que por lo que es, por la exigencia que evoca más que por lo que ya realiza. Y tiene significación para el que se sitúa frente a él. La misma realidad se vivirá como signo de salvación o de condenación según la actitud de la persona. Los signos son como los sacramentos. El que los administra o recibe indignamente, recibe su condenación. El que los recibe dignamente, recibe su salvación. El que no reconoce en la ciudad la llamada y la exigencia de una conversión, encuentra en ella, de hecho, la perdición. El que acepta encontrar en ella la conversión, encuentra el signo de su salvación.

El mundo rural estaba lleno de signos sagrados: lugares, tiempos, personas, ritos. La mayor parte de estos signos desaparecen en la civilización urbana. Pero aparecen otros. Estamos al comienzo de la urbanización. No ha habido tiempo para inventar signos en gran número que puedan y deban orientar la ciudad y recordarle su carácter. Los signos

sagrados no nacieron en el mundo rural de manera espontánea. Son la obra de muchas generaciones. No nacieron sin la intervención de jefes religiosos y hombres inspirados dotados de un sentido religioso más desarrollado. Lo mismo ocurrirá en las ciudades.

Sin embargo, en ambiente urbano, los signos tendrán que depender de lo que constituye la esencia de la vida urbana: serán los signos de la comunión urbana. Los signos de la comunión son los de la fraternidad y de la igualdad de todos los miembros de la comunidad, los signos de la libertad personal y los signos del bien común, que constituye la unidad de todos.

Nuestra liturgia subraya la autoridad sacerdotal como expresión de una categoría. Aísla a los individuos colocándolos solos ante el sacerdote. El es el que está colocado como el vínculo de la unidad, y ese signo no dice nada a una sociedad urbana. Podríamos pasar revista a la mayor parte de nuestros gestos litúrgicos para ver que no muestran nada a la ciudad. Esto se comprueba sobre todo en los sacramentales y en el año litúrgico. Muy pocos gestos son aptos para ser comprendidos. Por lo tanto, no podemos acusar al hombre de las ciudades de carecer del sentido de los signos. Habría que presentar, primeramente, signos que pueda captar.

En nuestra liturgia no hay nada o casi nada que pueda percibirse como signo de comunión. Aun la comunión eucarística manifiesta exclusivamente la unión de cada uno con Dios, por un vínculo individual, pero de ninguna manera la unión de la comunidad. Referente a esto, las reformas litúrgicas y los comentarios sólo han hecho contrachapear un gesto que en sí mismo no es signo de comunidad. ¿De dónde viene eso? En los orígenes, todos esos gestos podían haber tenido un sentido de comunión. Pero se han

estilizado de tal manera que su sentido primitivo ya no es reconocible.

Nuestra liturgia está, por otra parte, sin orden y sin organización interna. Es una sucesión de gestos que no vemos en modo alguno dónde desembocan. Nuestras asambleas no están estructuradas, excepto de modo convencional, de tal forma que nuestras reformas apenas despiertan el entusiasmo a no ser en aquellos que vivían ya en contacto íntimo con los ambientes eclesiásticos.

Se comprueba, por ejemplo, que la liturgia no prevé casi nada para la acogida. Ni para la recepción de los participantes ni para el carácter acogedor del ambiente. Nos preguntaríamos inútilmente qué dicen nuestras iglesias llamadas modernas, qué mensaje de acogida transmiten a los que llegan. Pasa lo mismo, por otra parte, con la mayoría de los conventos y de las residencias modernas. Son edificios administrativos, pero en modo alguno signos.

Es evidente que la invención de los signos y la vitalidad de una espiritualidad urbana van a la par. No hay arte sin espiritualidad, sin mensaje que transmitir. Lo que más nos falta, por lo demás, no son las palabras de este mensaje, sino este mensaje mismo como realidad vivida.

Estos últimos tiempos han visto nacer algunas primeras relaciones de lo que pueden ser las fraternidades futuras y sus signos de la comunidad. Nacieron a partir de la última guerra. Aparecieron a la vez en la Iglesia católica y en las Iglesias protestantes. No nos debe extrañar la lentitud de su desarrollo, puesto que se trata en gran parte de invenciones totales. Nuestra liturgia tradicional pudo sacar provecho de la aportación de las grandes liturgias neolíticas y de las civilizaciones rurales. Esta civilización es la que desaparece actualmente, y con ella las liturgias de todas las

grandes religiones tradicionales. Pocos son los elementos de una liturgia urbana recibidos del pasado. Lo demás debe crearse enteramente.

La liturgia se concreta toda ella alrededor de un solo acto, la acción de gracias. Es una extensión del sacrificio eucarístico, el cual es el sacrificio de alabanza y de acción de gracias. La liturgia enmarca y aclara esta acción de gracias. Da el sentido de las bendiciones. La liturgia bendice toda la existencia humana, es decir, da gracias. A la Iglesia pertenece dar gracias. Su presencia en medio de la ciudad es un ejercicio de acción de gracias. La bendición es este ejercicio ritual por el que nos ajustamos a nuestra existencia y a nuestro destino, por el que entramos en la vida que Dios nos crea. Nada hace ver mejor el carácter rural de nuestras tradiciones que el examen del ritual de las bendiciones. Aun las bendiciones que se refieren a realidades de la vida urbana están redactadas en términos tradicionales que las asimilan a los objetos de la civilización tradicional. Nada evoca la realidad urbana en la que los objetos de nuestra civilización están destinados a integrarse. Nada evoca el destino de la vida en la ciudad. Ahora bien, a la Iglesia pertenece dar a la nueva civilización los signos que le hagan ver lo que es y adónde va.

No creemos que haya pasado la época de las bendiciones. Al contrario, la acción de gracias es una función permanente de la Iglesia. La acción de gracias debe envolver la nueva existencia que se forma entre nosotros. La Iglesia no tiene que alejarse de ella, sino que debe, por el contrario, desempeñar el papel que le corresponde en virtud de la bipolaridad de la salvación actual, y para que la vida urbana se integre en la historia total de la salvación total.

CONCLUSION

Al término de este trabajo, nos damos muy bien cuenta de su *carácter imperfecto y provisional*. Preferimos, sin embargo, publicarlo así, con la esperanza de que algunos de los lectores nos permitan aprovechar sus críticas y sus observaciones.

¿Recordaremos brevemente nuestras ideas principales? En cuanto al método teológico, hemos creído que tanto la vía descendente como la vía ascendente de la teología no deben contentarse con abarcar las realidades de Israel y de la Iglesia, sino también las realidades provisionales y temporales que resultan de la existencia terrestre de los hombres. La teología descendente debe bajar hasta las realidades temporales y llevar a ellas la luz que procede de Dios. La teología ascendente debe partir de realidades anteriores a las de la alianza de Moisés, debe remontarse hasta Adán, y a partir de ahí rehacer el camino de la ascensión.

Por lo que se refiere al camino de la revelación divina, creemos que se define por las tres leyes de la economía de salvación: la ley de la pedagogía, la ley de la dialéctica y la ley de la tipología.

Estas tres leyes aplicadas a la Biblia y a la historia humana, esos dos libros de la revelación divina, hacen aparecer las etapas de la economía de salvación y sus relaciones. Ponen de manifiesto la existencia de la ciudad como categoría fundamental de la historia de salvación. Pues la ciudad es precisamente una de esas realidades que se dejan captar por las tres leyes. Si un objeto de ciencia se deja explicar por un sistema de leyes, este hecho muestra a la vez la fecundidad del sistema de leyes, y la naturaleza de la realidad estudiada.

La ciudad temporal está implicada en una historia de salvación. ¿Cómo explicarlo? Sólo encontraremos su explicación en el reconocimiento del carácter profundamente humano de la ciudad. La ciudad forma parte de la esencia del hombre, decían con razón los filósofos griegos. Forma parte de la historia del desarrollo del hombre. Es mediación necesaria del advenimiento del hombre.

Lo que la ciudad es, se nos manifiesta a través de la línea continua de una evolución histórica profundamente homogénea. La ciudad es la comunión de los hombres por medio de su cuerpo. Pues los hombres no son espíritus puros. Se comunican por la mediación de su cuerpo. Las ideologías se fundan en una concepción angélica del hombre. La ciudad es el verdadero contexto de una vida humana desarrollada.

Porque la ciudad es la socialización vista en su realidad concreta. La ciudad es el verdadero teatro de la política. La vuelta a la ciudad es la condición y el medio de supe-

ración de las políticas maquiavélicas del poder por el poder y el dominio. Por eso, no hay caridad posible en el marco del Estado maquiavélico, sino sólo en el marco de una política restituida a su verdadero objeto. No se trata de determinar a priori lo que debe ser una ciudad. El urbanismo ayudado por las disciplinas de la sociedad humana, de la sociología, de la geografía y de la historia, puede ocuparse de ello. Además la ciudad no es en modo alguno el resultado de un estudio científico. Más bien es la obra de poetas y de artistas capaces de captar el valor artístico de los materiales que las ciencias ponen a la disposición de los constructores. De este modo la ciudad es la verdadera figura del hombre, la escena donde sirve los propósitos de su existencia llena de sentido, la escena donde representa el drama de su salvación eterna.

La Iglesia no vive en ghetto, como si sólo tuviese con la ciudad contactos accidentales y epidérmicos. Procede de la nueva Jerusalén más que de la antigua ciudad de los jebuseos. Lucha contra la Babilonia que corrompe todas las ciudades surgidas de la mano de los hombres. Pero no vive al margen, como si le bastase con esperar el día del juicio. Al contrario, su destino está profundamente unido al de la ciudad en virtud de su constitución misma: es el misterio de la Iglesia local. El sistema parroquial, nacido por circunstancias especiales y como un remedio de urgencia que se ha perpetuado más allá del tiempo necesario, oculta con frecuencia a nuestros ojos la verdadera realidad de la Iglesia local. Ha llegado el tiempo de restituirla en toda su plenitud. Además, la evolución está ya en curso, pero los pastores no siempre ven muy claramente adónde se va a llegar.

La estructura de la Iglesia local debe hacerse transparente en los edificios por los que la Iglesia hace corporal su

presencia en la ciudad. Pues la Iglesia no es sólo una realidad invisible presente en el corazón de sus miembros. La Iglesia da también los signos de su presencia, de su misión y de toda la economía de salvación. Nuestras iglesias actuales ya no significan nada. Hay que repensarlas a partir de la misión de la Iglesia en la ciudad.

La ciudad es de este modo el signo del advenimiento del Hijo y del encuentro del Padre, y corresponde a la Iglesia poner de relieve este hecho y educar a los hombres de manera que a partir de la ciudad aprendan a hacer la ascensión que lleva a Dios, es decir, a la Ciudad nueva y eterna donde Dios reina eternamente con la humanidad unida, como una esposa muy amada, al cuerpo resucitado de su Hijo hecho hombre.

INDICE